المنظمة العربية للترجمة

جان جاك روسو

في العقد الاجتماعي
أو
مبادئ القانون السياسي

ترجمة وتقديم وتعليق

عبد العزيز لبيب

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

في العقد الاجتماعي
أو
مبادئ القانون السياسي

المنظمة العربية للترجمة

جان جاك روسو
مواطن جنيف

في العقد الاجتماعي
أو
مبادئ القانون السياسي

ألَا فَلْنُعلِنْ قوانينَ الميثَاقِ المُنصِفة

Foederis aequas Dicamus leges. Aeneid. XI

فرجيل

ترجمة وتقديم وتعليق

عبد العزيز لبيب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
روسو، جان جاك
في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي/ جان جاك روسو؛ ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب.
288 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-2133-1
1. العقد الاجتماعي. 2. العلوم السياسية. أ. العنوان. ب. لبيب، عبد العزيز (مترجم). ج. السلسلة.
323.4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Rousseau, Jean-Jacques
Du contrat social, ou principes du droit politique

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تموز (يوليو) 2011

Du contrat Social ;
Ou,

Principes du droit politique

Par Jean-Jacques Rousseau,

Citoyen de Genève,

Foederis aequas Dicamus leges. Aeneid. XI

Edition Critique par Robert Derathé, correspondant au Vol. III des *Œuvres Complètes* de la Pléiade

Paris, Gallimard, 1995 [1ère éd. 1964]

المحتويات

مقدمة المترجم

I ـ «العقد الاجتماعي»: القصد والقيمة

كان لصدور كتاب **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو في سنة 1762 أثر قويّ في مشهد الفلسفة السياسية العام إذ تغيرت، بالكلية، المنظوراتُ التي كان يُنظَر منها إلى السيادة، والقانون، والحق، والعدل، والدولة، والمواطن، والدستور. وتغيرت كذلك دلالة كلمة «**شعب**» لا في حقل فقه القانون وعلم السياسية وحسب، بل في حقل الشعور والوجود أيضاً. ومذاك لم يعد للأشياء ولا للكلمات الواقعة في حقل الشأن العمومي للإنسانية الدلالة التي كانت لها قبل روسو. وإنْ أنت حصرت منتقيات الفلسفة السياسية ألفيت كتاب **العقد الاجتماعي** من بين أمهاتها. هذا على الأقل في الفكر السياسي الغربي الحديث؛ فهو كتاب عمدة بين عناوين شهيرة، وهو مدخل لا محيد عنه لقراءة سياسة التنوير وتأوّلها. وبالمقابل، من الجائز أن يُقرأ **العقد الاجتماعي**، وتُحلّل تجريداتُه الحقوقية، وتُفكَّكُ اعتياصاته الأنتروبولوجية السياسية على ضوء المسار التاريخي الفعليّ للفكر السياسي الحديث منذ **الثورة الفرنسية** (روبسبيير) ومن قبلها **الثورة الأميركية** (جيفرسون). لقد ألّف الفلاسفة وفقهاء القانون نظريات في

غاية من الإحكام والصرامة، ولكن قليلة هي النظريات التي كان لها حظ القران مع التاريخ على النحو الذي كان لنظرية مكيافيلي، ولنظرية روسو، أو لنظرية ماركس. وهكذا، فعندما نكون قبالة **العقد الاجتماعي** نكون قبالة زوج «الحق والواقعة»، و«العقل والحدث»، و«الضروري والحادث»... إلخ. ولهذه القيمة المخصوصة على **العقد الاجتماعي** عدة أسباب سيسوق هذا التقديم بعضها.

ما هي المبادئ والطبائع التي بمقتضاها تكون الحكومة شرعيةً؟ هذا هو السؤال الرئيس الساري في كلية **العقد الاجتماعي**. فأما فكرة العقد أو العهد أو الميثاق في حد ذاتها فقديمة قدم النظريات السياسية والدينية والاقتصادية مهما كانت منزلتها باهتة وهامشية في العصور القديمة أو في العصور الوسطى. وأما فكرة الشرعية فارتبطت هي أيضاً، منذ القدم، بفكرة الحق سواء كان الحق مسبقاً على القوة أو كانت القوة مسبقة على الحق. فبأي جديد، إذاً، جاءنا **العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو، والحال أن فقهاء قانون مثل غروسيوس (Grotius)، وفلاسفة مثل هوبز (Hobbes) ولوك (Locke)، قد سبقوه في نظرية الميثاق؟

واقع الحال هو أن النظرية الروسوية قد وضعت حداً للابتسارات والاختزالات، بل وللتبسيطات الفقهية الحقوقية كذلك، وأحلّت محلها نظرية فلسفية في أشد الاعتياص الأنتروبولوجي الوجودي الحقوقي؛ اعتياص ما انفك يشير إليه النابهون من شراحه[1]. من ذلك أن الغالب في فقه القانون الكلاسيكي هو قياس

(1) راجع: Simone Goyard-Fabre, Entrée «Contrat social,» dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, publié sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger (Paris: Honoré Champion, 2006).

الحق (القانون) بمقياس الوقائع. أما روسو فعكس القاعدة بالكلية، فقد جعل الوقائع هي ما يُقاس بميزان الحق والقانون. ففي رأيه أن الحق ليس حقاً إلا لأنه خالص من شائبة التجربة. ومع ذلك فالحق قابل لأن ينطبق على كل تجربة ممكنة، أو قل يجب على كل تجربة ممكنة أن تعمل بمقتضى الحق. إن هذه النزعة المعيارية هي ما يجعل نظرية روسو تدحض ثلاث نظريات مقابلة في وقت واحد: **أولاها** نظرية القانون العرفي والتقليدي مما يستند إليه حكم الأسياد والملوك؛ **وثانيتها** نظرية مكيافيلي القائلة بأولوية القوة على الحق؛ **وثالثتها** نظرية مونتسكيو القائلة بحق وضعي وتاريخي. ورأي روسو أن الواقعة لا تسوّغ الحق كائناً ما كان هذا الحق. وهكذا بعد أن أضعف مكيافيلي من شوكة أصحاب الامتيازات، وقيّد السلطان الأميري بأن ذلّل «**علم السياسة**» جاعلاً منه سلاحاً للضعفاء من البشر، ركّز روسو المعيار في مركز الدائرة التشريعية. هذا بالضبط ما يجعل الدستور بمثابة القيمة المقدسة فلا يمكن أن يمسسه تغيير ما أن تجتمع عليه إرادة الشعب العامة، فينصاع إليه الجميع انصياعَهم لإراداتهم الخاصة ما دام من صنع كل واحد منهم ومن صنعهم أجمعين. ومن ينصاع لإرادته يكون حرًا إذْ لا ينصاع لأحد بعينه.

ومن ذلك أيضاً أنه لـمّا كان الحق سابقاً للوقائع وللمؤسسة الوضعية، جاز للناس أن يظنوا أن لهذا الحق قرابة ما بالحق الطبيعي إنْ لم يكن هو الحق الطبيعي بعينه. صحيح أن روسو لا ينفي وجود عناية ربانية، أو وجود حق طبيعي، ولكنه حق «ضعيف» ومحدود ولا يشتمل إلا على قلة قليلة من المبادئ والقوانين منها، بالخصوص، حرية الفرد الطبيعي وقانون حفظ الذات. خلا ذلك فإن عالم الإنسان من صنع الإنسان. وها هنا يكمن منعطف ذو شأن في الفلسفة السياسية الحديثة: فما يذهب إليه روسو إنما هو **اصطناعية**

المجتمع البشري اصطناعيةً كاملة. ويأتي هذا الطابع الاصطناعي للمجتمع المدني إما عاقبةَ مصادفات عمياء، وهو المنظور التاريخي الذي بلوره روسو في **الخطاب في أصل التفاوت**، أو نتيجةَ **إرادة** البشر **الحرة والعاقلة**، وهو المنظور الحقوقي الذي بلوره في **العقد الاجتماعي**. وفي هذا الكتاب الأخير تكون السياسة المعيارية إنشاء إنسانياً في جوهرها. وكل القيم الأخلاقية والحقوقية والسياسية نابعة من هذا الشرط الأول. وما هو اصطناعي يمكن إصلاحه وإعادة صنعه. لم يكتفِ روسو بالقطع مع الأرسطية ومع ترسباتها بأن نفى أن يكون المدني تواصلاً للطبيعي، بل أخذ اتجاهاً مخالفاً لاتجاه الحقوقيين الطبيعيين المحدثين بأن أحكم الربط بين العناصر المؤسسة للكائن الاصطناعي الذي هو المجتمع المدني: **الإرادة العامة والعقد** وثالثهما الصادر ضرورةً عنهما، وهو **السيادة**؛ والمقصود به، على وجه الدقة، سيادة الشعب.

وها هنا، تحديداً، تُوغل نظرية روسو السياسية في جدّتها وفي أصالتها: لا يوجد ولا يمكن أن يوجِد وجوداً مشروعاً إلا «صاحب سيادة» وحيد (عاهل = souverain / sovereign)، ألا وهو **الشعب** من حيث هو جسم متّحد وواحد. فعلى نحو ما تكون الإرادة العامة واحدةً تكون السيادةُ واحدةً أيضاً؛ وكما أن هذه لا تقبل القسمة، ولا الفناء، ولا التنازل عنها، تكون تلك كذلك.

وهكذا، بمقتضى العقد، ينشأ الجسم السياسي ككيان جماعي ومعنوي فنسميه **دولةً** إن كان **منفعلاً**. ونسميه **صاحبَ سيادة** إن كان **فاعلاً**. ونسميه **قوّةً** إنْ قسناه مع **شعوب أخرى** (**العقد**، الكتاب الأول، الفصل 6). أما المتعاقدون فنسميهم **شعباً** منظوراً إليهم جماعياً. ونسميهم **مواطنينَ** منظوراً إليهم فردياً كمشاركين في السيادة. ونسميهم **رعايا** منظوراً إليهم من حيث خضوعهم لقوانين الدولة.

وليس للشعب قدرة طبيعية على التنازل عن سيادته، إذ إنه لو فعل ذلك لكان شعباً من المجانين والحال أن «الجنون لا يسوّغ الحق»، بل لزاد على ذلك فانحلّ جسمه بعد أن كان واحداً وتبعثرت أوصالُه وعاد إلى العدم الذي أخرجه منه العقد. ولما كانت السيادة غير قابلة للتنازل كانت لا تقبل التمثيل البرلماني أيضاً: هكذا يدعو روسو إلى ضرب من **الديمقراطية المباشرة** والراديكالية مِمّا لم تعرفه الشعوب والدول إلا في فترات قصيرة ونادرة من تاريخها الطويل، على نحو ما شهدناه أخيراً في الأزمات الثورية العربية[2]. نرى، بالتبعية، كيف أن روسو لئن انساقت نظريته في السياق العام للمذهب التعاقدي الحديث فإن استنباطاته واستنتاجاته تناقض ما توصل إليه السابقون له. ولما كان فكر روسو يقوم على المفارقة ويتحرك على وتيرتها - كما يفصح عن ذلك هو بنفسه[3] - يتبين لنا أن هنالك وفاقاً غريباً في طيات كتابه بين النزعة الاصطناعية التي من دونها تفقد النظرية التعاقدية قوتها والنزعة الإنسانية التي تجعل من كتاب **العقد الاجتماعي** لا دفاعاً عن الدولة ككل واحد، ولا عن السواد الأعظم من الناس الذين يقتسمون في ما بينهم الشعور والحساسية وحسب، وإنما عن الفرد أيضاً، فرد يكون مستقلاً استقلالاً ذاتياً بقدر ما ينضوي إلى دائرة الكل، ويكون جزءاً من الكل بقدر ما يكون فرداً مستقلاً بذاته. ومفاد الأمر هنا أن روسو لئن أخذ مفهوم العقد عن منظري التعاقد، ومنهم هوبز بالخصوص، فإن قلقه المتصل بالوضع

---

(2) نكتفي هنا بالإشارة إلى هذه العلاقة الممكنة التي تتطلب نظراً عميقاً عندما تكتمل التجربة، وهو ما لا يتاح الآن.

(3) وهو القائل، مثلاً: «لا يوجد أحد من البشر يستطيع أن يصبر على مفارقاتي»، انظر: جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ترجمة بولس غانم، تدقيق وتعليق وتقديم الدكتور عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، التعليق VIII.

الوجودي للفرد من **الإنسان** جعله يخالف السابقين له بأن أقام تمييزاً صارماً بين عقد يكون على حق، وآخر يكون على باطل من وجهة نظر **إنسانية**(4)، ولذلك تطرق منذ الكتاب الأول لـ **العقد الاجتماعي** إلى أشكال التبعية والسلطة والتواضعات التي يصفها بالباطلة.

II - «العقد الاجتماعي»: سياق تأليفه، أقسامه، تحليله

1 - سياق التأليف: لئن صدر كتاب **العقد الاجتماعي** في سنة 1762، فإن الاشتغال حوله اقتضى عشرين سنة من حياة روسو المليئة بالتقلبات والمغامرات، ذلك أن الخواطر الأولى المتصلة بهذا الموضوع تعود إلى السنة التي قضاها في البندقية بين أيلول/ سبتمبر 1743 وآب/ أغسطس 1744، سكرتيراً لسفارة فرنسا بالمدينة الإيطالية؛ فإلى هذه الفترة يعود أول تخطيط لمشروع كبير ينعته روسو بـ **التنظيمات السياسية** (*Institutions politiques*)، والبعض يترجم هذا العنوان بـ المؤسسات السياسية. ثم شرع روسو في كتابة مؤلفه الشاق، متوسعاً من جهة أولى ومتعمقاً من جهة ثانية. ولمّا أعياه أمر إتمام كتابه قدّر، في سنة 1759، أن مشروعه قد لا يرى النور كاملاً إلا بعد مزيد من السنوات، فعقد العزم على أن «يستخلص منه ما يمكن أن يكون منفصلاً، ثم أن يحرق الباقي»(5).

---

(4) انظر: Pierre Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau* (Paris: [n. pb.], 1952), 2e éd. 1973 (Genève: Slatkine; [Paris]: [diffusion H. Champion], 1978), et Goyard-Fabre, Entrée «Contrat social".

(5) L. Luporini, Entrée «Institutions politiques,» dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau.*

لم نعثر على العبارة التي يستشهد بها ليبوروني. ولكن ما يقوله روسو في «التنبيه» الذي يتصدر **العقد الاجتماعي** كافٍ: «استخلصت هذه الرسالة الصغيرة من عمل أوسع كنت في عهد بعيد قد شرعت في إنشائه من غير أن أحسب حساباً لقدراتي، ثم أهملته منذ وقت طويل. =

فكان هذا المستخلص أصلَ **العقد الاجتماعي** أو مسودته الأولى التي اشتغل عليها روسو عامين كاملين وزيادة ليؤلف كتابه المشهور وينشره له صديقه مارك ميشال راي (Marc Michel Rey) (1720–1780) بأمستردام في سنة 1762، وكان ناشراً ذائعَ الصّيت.

نرى، على هذا النحو، كيف أن كتاب **العقد الاجتماعي** ليس مصنفاً من المصنفات المدرسية يبتغي تلقينَ طلاب الحقوق والعلوم السياسية، ولا عملاً سجالياً ينشد صاحبُه، من ورائه، إفحام خصومه من الكتاب في الشأن السياسي. كَلّا، إنه مؤلف محكم البناء أعد له روسو إعداداً رصيناً وتطلب منه درساً متأنياً فتبحر في قراءة المصادر المتنوعة وقرأ من الكتب واستقصى من الوثائق والمراسلات ما لم يحصِه مترجموه وشراحه إحصاءً تاماً، فجاء تأليفه تأليفاً مبتكراً في **مبادئ** القانون والسياسة متصفا بـ **القصدية** الفلسفية وبـ **الاستقلالية** البنيوية وبـ **الاكتمال** النسقي. ومن مفارقات شخصية روسو الفكرية أن انشغل هذا الكاتب الوجداني بالمسألة السياسية انشغالاً **معرفياً**، بل ونهج فيها نهج البرهان العقلي والحجاج المنطقي المعلومَين عند سائر المؤلفين، والأرجح أنه زاد على العديد منهم بأن أجاد لغة الرياضيات الدقيقة فاستخدمها لِما في مطابقة عبارتها من تميز ووضوح كافيين، وبالخصوص في الفصل الأول من الكتاب الثالث من مؤلفه. ولم يكن ذلك ظناً منه أنه يوجد تماهٍ بين النظام الرياضي والنظام العملي، وإنما قصد التبيين بالمثال، فبلغ مقصده، ألا وهو التمييز بين السيادة والحكومة من ناحية، وإيضاح نسبية الحكومات وتحول قيمة المواطن بحسب امتداد الدولة وتعداد سكانها، من ناحية

= ومن بين شتّى الشذّرات التي يمكن استخراجُها مِمّا قد تمّ إنشاؤه، فإنّ أكبرَها حجماً وأقلّها تبخيساً أمام عموم القراء هي، على ما يظهر لي، هذه الشذرة. عدا ذلك لم يبقَ شيء».

ثانية. بَيِّنٌ إذاً أن روسو انشغل بموضوعه أيما انشغال نافثاً فيه أيضاً من روح العبقرية الإنشائية المشهود له بها، ناشداً أن يخلِّد ذكرُه بهذا المؤلف السياسي إذ إن «**كل شيء مرتهن بالسياسة ارتهاناً جذرياً**»، على نحو ما يقول هو بنفسه في كتاب **الاعترافات**[6].

ولئن ضاعت المخطوطة النهائية **للعقد الاجتماعي** فإن المكتبة العمومية الجامعية بمدينة جنيف تحفظ المخطوطة الأولى. ولا توجد فروق نوعية ذات بال بين المخطوطة الأولى والنسخة المطبوعة اللهم في جوانب طفيفة منها **أولاً**: يبدأ روسو في المخطوطة بتقديم ما يعتبره مبدأً قويماً للتعاقد الاجتماعي ثم ينتقل إلى دحض ما يعتبره آراءً خاطئة؛ أما في النسخة المطبوعة فينحو نحواً معاكساً فيستعرض الآراء الخاطئة، ويخلص إلى رأيه القائل بلزوم الرجوع إلى اتفاقية أولى؛ **ثانياً**: في النسخة المطبوعة، حذف روسو المقاطع ذات النبرة السجالية، منها حجاجه ضد مقالة «الحق الطبيعي» الصادرة في **الانسيكلوبيديا** التي أشرف عليها ديدرو ودالمبير[7] **ثالثاً**: في الفصل المخصوص على «الدين المدني»، وهو الفصل الشهير بمديح «الملّة المحمدية» في عهدها الأول وبانتقاد المسيحية، نرى روسو في النسخة المطبوعة يقلل من هجومه على الديانة الكاثوليكية وعلى كهنوتها المنافي، في رأيه، للعمل الدنيوي.

2 - كتاب «العقد الاجتماعي»: أقسامه الكبرى وتحليل أغراضه الرئيسية: يتكون هذا المؤلف من ثمانية وأربعين فصلاً تتوزع على **أربعة كتب**: **الكتاب الأول** موضوعه **الميثاق الاجتماعي**؛ **والثاني**

(6) Jean-Jacques Rousseau, *Les confessions*, Livre IX.

(7) J. Roussel, Entrée «Du contrat social,» dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau.*

السيادة؛ و**الثالث** أنواع **الحكومة**؛ و**الرابع** نموذج **روما القديمة**. كما يتصدره **تنبيهٌ** بأن **العقد الاجتماعي** هو تأليف مستخلص من مشروع شاسع لم يكتمل، كما سبق وقلنا؛ ثم يسوق روسو **تصديراً** لا عنوان له وفيه يعلن غرضه من هذا التأليف وعلاقته بالمسألة السياسية. أما آخر فصل في **العقد** فهو خاتمته التي تشير إلى أن هذا التأليف قد انكبّ على تأسيس الدولة من الداخل وأهمل علاقتها بالخارج ليختص به مبحث آخر مستقل في **القانون الدولي**. كما يحتوي **العقد الاجتماعي** على واحد وخمسين **تعليقاً** تأتي في هوامشه.

أ- الكتاب الأول، وموضوعه الميثاق الاجتماعي: «وُلد الإنسان حرّاً؛ وفي كل مكان، هو الآن يرسف في الأغلال»؛ فكيف تمت هذه النقلة الغريبة، وكيف تحقق الاستلاب؟ لئن اكتسى النظام الاجتماعي طابع الحق المقدّس فهذا الحق لا يتأتّى البتّة من الطبيعة؛ ولزم إذاً أن يكون مؤسَّساً على **اتفاقيات** أولى وأصلية. فهل في هذه الأصول ما يسوّغ التبعية والوصاية والعبودية؟ هكذا يعود بنا روسو إلى **المجتمعات الأولى**، ومنها **مجتمع الأسرة**، وهو أشدها ارتباطاً بالطبيعة. فأما القول بأن في ارتباط الأولاد بأبيهم ما يبرر التبعية فمطعون فيه بحجة أن وصاية الوالد لا تدوم إلاّ طيلة الوقت الذي يحتاج في أثنائه الأولاد أن يحفظ بقاؤهم، إذ حالما تنفكّ هذه الحاجة، تنحلّ الرابطة الطبيعيّة. وإن حصل أن استمرت هذه الرابطة بين البشر، فبمقتضى اصطناع مدني لا بمقتضى قانون طبيعي.

وأما **حقّ الأقوى** الذي يتعلّل به أنصار القوة لتبرير التسلط فقائم على تناقض جذري بين الحق والقوة، وذلك أن للحد الأول (الحق) خاصية الثبات، وللحد الثاني (القوة) خاصية التحول، فليس «الأقوى قويّاً بما فيه الكفاية أبداً بحيث يكون سيّداً على الدوام». إن علاقة القوة بين القوي والضعيف تتغير على الدوام فكيف للثابت، وهو

الحق والقانون، أن يتغير معها؟ وإذاً فإن كلمة «**حقّ**» مقترنة بالقوة هي من باب اللغو الذي لا يدلّ على شيء، اللهم الخداع والإيهام.

وأما القول **بالعبودية** الطوعية أو التلقائية فمتهافت من أصله إذ إن في عدول المرء عن حريّته عدولاً عن صفة الإنسان وعن حقوق الإنسانيّة، بل وحتى عن واجباته. ومتى اتصل الأمر لا بالأفراد وإنما بشعب بأكمله رضي بالعبودية واختارها فقد دخل عمله في باب الجنون الذي ينافي الرشد والعقل فينافي الحق أصلاً. زد على ذلك أن من يذعن لغيره إنما يأتي فعله اضطراراً لا بحكم إرادة حرة. وهب أنّ من الجائز لأحد أن يبيع شخصه فكيف له أن يبيع أولاده أو رعيته أو شعبه، أي بيع ما لا يدخل في حوزته الطبيعية؟

بقي أن هنالك من المؤلفين مثل غروسيوس من يعتبر **الحرب** أصلاً لحقّ الاستعباد، إذ يشتري المغلوبُ حياته بمقابلٍ، وهو حريته. غير أنه فات هؤلاء المؤلفين أن «العلاقة بين الأشياء، لا العلاقة بين البشر، هي التي تكوّن الحرب»؛ والحرب ليست تصريفاً لأزمة بين أفراد البشر، وإنما بين **دولة ودولة**. أما المقاتلون فلا يواجهون بعضهم بعضاً «بوصفهم بشراً، ولا حتى بوصفهم مواطنين، ولكن بوصفهم جنوداً». وكذلك قُل عمّا يأتي بواسطة الغزو، فهو ليس بأفضل حالاً لاندراجه في باب قانون الأقوى المدحوض من قبل.

على هذا النحو، تقود جملة هذه الدحوضات الجذرية للآراء الخاطئة والفاسدة صاحبَ **العقد الاجتماعي** إلى القول بوجوب **اتفاقية أولى** يلزم الرجوع إليها، فلولا هذه الاتفاقية ما وجد قطّ **مبدأ أول** «يسوغ التزام الأقلّية بالخضوع لاختيار الأكثرية»، وهو ما يفترض أن «إجماعاً قد حصل ولو مرّةً واحدة». وهذا الإجماع الأول هو ضرب من الاتفاقية الأولى أو **الميثاق الاجتماعي** .فكيف إذاً يُستحدَثُ نظام

مدني يتحد فيه كلّ واحد مع الجميع ويطيع فيه هذا «**الكل**» الجديد، ولكنه لا يطيع، مع ذلك، إلاّ نفسه، فيظلّ حراً كما كان من قَبلُ. لابدَّ إذاً من إيجاد حلّ للمشكل بفضل ميثاق اجتماعيّ هذا حده وتعريفه: «يضع كل واحد منّا شخصه وكلّ قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامّة، ونحن نتقبل كجسم واحد كلّ عضو كجزءٍ لا يتجزأ من الكلّ».

لأجل ذلك يجب أن يكون هذا الجسم السياسي بجميع أفراده موجوداً مزدوجاً فهو طرف العقد الأول وطرفه الثاني، الكل والجزء، الحاكم والمحكوم، الفاعل والمنفعل، الدولة والمواطنين، العموم والأشخاص؛ إنه **صاحب السيادة** رمز اتحاد الحشود في شكل **جسم**، فتكون مصالح صاحب السيادة هي ذاتها مصالح الأشخاص الذين يؤلّفونه. ولتأمين الجسم السياسي وإعلاء صوت الإرادة العامة على أصوات الإرادات الجزئية، يبسط روسو شرط **المساواة في الملكية** ويسوق «قاعدةً للنسق الاجتماعيّ بأكمله» مفادها الاستعاضة عن المساواة الطبيعيّة بمساواة مدنية (أو أخلاقية) تحصل بمقتضى الاتفاق والحقّ فتحد من التفاوتات الجسمانية التي كانت قائمة في الحالة الطبيعية.

ب - **الكتاب الثاني، وموضوعه السيادة**: السيادة هي ممارسة **الإرادة العامّة**. ولا شيء سواها. وما الغاية منها إلا الخير المشترك. وإذ ليس صاحبُ السيادة إلاّ **موجوداً جماعياً** لا يمكن لأحد أن يمثله سوى أن يمثل نفسه هو بنفسه، كانت السيادة **غير قابلة للتنازل** عنها أبداً. وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى **التجزئة**، فالسيادة **غير قابلة للتجزئة**. وسببه أنّ الإرادة لمَّا كانت عامة تعلقت بـ **جسم الشعب**، فكانت فعلاً سيادياً له حكم القانون، إذ لو أنها تجزَّأت لخالفت عدم قابلية التنازل. فيكون ذلك خلفاً قبيحاً. أما أولئك الذين يقسّمون

الإرادة العامة إلى قوى، وإلى إرادات، وإلى سلط تشريعية وأخرى تنفيذيّة، وهلم جراً، فهم يخبطون خبط عشواء ويخلطون بين طبيعة السلطة السيادية وأشكال تعبيرها المختلفة، بين القانون وتطبيقاته، بين الأسباب ونتائجها. لا يعني ذلك أن روسو ضِدٌّ للتمييز بين دوائر السلطة، وإنما قصده أن السيد هو التشريع.

وإذا كان ذلك كذلك نجت الإرادة العامة من الخطإ والزيغان، فهي دوماً على الصراط المستقيم إذ «من المحال أن يُزرع الفسادُ في الشعب/أبدَ الآبدين». حقاً يمكن للشعب أن «يُخدَع في أغلب الأحايين» بسبب الاختلاف الشديد بين إرادة **الجميع** (Volonté de tous)، وهي مجموع **الإرادات الجزئية** (volontés particulières)، وإرادة **الكل** (volonté du Tout)، وهي الإرادة **العامّة** (volonté générale). «فإذا ما تغلبت المصالح الأنانية قامت المكائدُ وتكوَّنت العَصَبيّة الجزئية [...]، صارت الإرادةُ التي لكل عَصَبيّة إرادةً عامّةً بالنسبة إلى أعضائها، وإرادة خَاصّةً بالنسبة إلى الدولة؛ [...] وإذّاك لا يعود هناك إرادة عامّة، بل إنّ الرأيَ الغالب ليس إلاّ الرأيَ الجزئيّ». ولكن الإرادة العامة الحقانية، وهي إرادة الشعب، لا تموت حتى ولو خُنِق صوتها، اللهم أن يموت الشعب.

ولئن سارت الإرادة العامة على الصراط المستقيم دائما فلأنّ موضوعها وطبيعتها متصفان بالعمومية: إنها عامة بالحقيقة لا بالمجاز من حيث طبيعتها ومن حيث موضوعها؛ وهي عامة من حيث الفعل والانفعال لصدورها من جميع المواطنين وانطباقها عليهم أجمعين؛ وهي عامة من حيث أفعالها وإجراءاتها فلا تقصد موضوعاً فردياً ومعيّناً. أما إذا حدث أن قصدت ما هو فردي أو شخصي أو جزئي زاغت عن سواء السبيل وصارت تمثيلاً لإرادة خاصة؛ وهو ما ينافي طبيعتها.

هذا هو إذاً **الجسم السياسي** الذي أنتجه الميثاق الأصلي، وما على **القوانين** إلا أن تمنحه الحركةَ والإرادةَ. وشأن القانون كشأن الإرادة العامة: يلزمه أن يكون عامّاً دائماً فلا ينظر أبداً إلى شخص من الناس باعتباره فرداً، ولا إلى فعل من الأفعال باعتباره فعلاً جزئياً، بل أن يجمع بين كليّة القصد وكليّة الموضوع. ولكي يتحقق ذلك «**يجب على الشعب المذعن للقوانين أن يكون هو صاحبها الذي سنّها**».

وطبيعي أن تشترط السيادة طوراً من **الرشد** ومن الألفة المدنية ومن الاستقلال مما تتفاوت الشعوب في بلوغه تفاوتاً شديداً. ومن شروطها أيضاً أن يكون امتداد الدولة بسيطاً فلا تكون بالغة الكبر ولا بالغة الصغر: تناهي الكبر يفسدها وتناهي الصغر يجعلها تابعة. «وهكذا على العموم، فإن دولة صغيرةً أقوى، على وجه النسبة، من دولة كبيرة». من ذلك مثلاً أنه يجب إيجاد علاقة تناسُب بين عدد السكان وما يتوفر من خيرات، وبالخصوص ما توفره الأرض. ففي هذا التناسب تكمن القوة. وفي القوة حرية الشعب. ومع ذلك يقتضي تكوين الشعب شرطاً آخر تصير من دونه سائر الشروط بلا جدوى: ألا وهو التمتع بالرخاء وبالسلام. فأي شعب تجتمع لديه هذه الشروط؟ **وأيّ شعب تُرى هو أهل للتشريع؟** إنه عند روسو شعب ذو «رابطة أصليّة»؛ حرّ من المؤسسات والتشريعات الوضعية والعرفية؛ مكتفٍ بذاته فلا يكون لا بالغنيّ ولا بالفقير. وإنك لن ترى يوماً دولة قويمة ما لم ترَ شعباً تجتمع لديه هذه الشروط والخصال. أما الشعب الذي يحققها فخليق بأن يكون **شعباً مشرعاً** فيضمن أَلْزَم المثل لعنفوان الدولة ودوامها، والمقصود بذلك **الحرية والمساواة**. وسببه أنّ في نقصان حرية المواطنين نقصاناً في قوة الدولة؛ وفي انعدام المساواة بينهم تلاشٍ للحرية. وإنما الحل في اعتدال الثروات بين

الناس حتى لا يكون للغني ما به يشتري ذمة غيره، ولا يكون للفقير من الاحتياج ما يضطره إلى بيعها.

وخلاصة الأمر أنه لمَّا كانت السيادة **كلاً واحداً** وجب تنظيم علاقة هذا الكل بذاته من جهات عديدة وبعلاقات متنوعة. وتأتي القوانين السياسية الأساسية في مقدمة هذه العلاقات. وما أن تصنع أمة ما دستورها فأحرى بها، وهي التي أوجدته، أن تتقيد به تقيداً صارماً .**إن دستوراً يتغير ليس البتة بدستور، اللهم أن يطرأ حدث جلل داخلي أو خارجي يضطرنا إلى تغيير الدستور**[8]. فإذا تم ذلك حسنت العلاقة الثانية، وهي علاقة المواطنين ببعضهم بعضاً وعلاقة كل مواطن بالدولة: فأما علاقة مواطن بمواطن فيجب أن تقوم على **الاستقلال التام**، وأما علاقته بالدولة فيجب أن تكون علاقة تبعية تامة. ولقد سبب هذا الرأي لروسو سوء فهم كبير وأثار سخط النقاد عليه وخاصة من بين الليبراليين. والمرجح أن روسو قصد بالتبعية للدولة (وهي صنيعة إرادة الشعب العامة وجسمه السياسي) تبعية لقوة متعالية **من زاوية معينة** بحيث تكون قوتها **بفضل القوانين وحدها لا غير**، ضامنة لحرية المواطن في وجه كل متكبر. أما تاج تلك العلاقات فهو **العلاقة الأخلاقية** الكامنة في «أفئدة المواطنين»، إذ هي التي تصنع **دستور الدولة** الحقاني. غير أن موضوع كتاب **العقد الاجتماعي** هو العلاقة السياسية ليس إلاّ .

---

(8) إن روسو محق كل الحق. ولنا في **البلاد العربية** في هذا الوقت أمثلة على التلازم بين العبث بالدستور والاستبداد والطغيان، فعندما تُنسج القوانين على قياس الطغاة وتتبدل بحسب مقامهم وسنهم ونسبهم... إلخ. وفي ذلك أكبر الضرر على معنى الدستور وقيمته السامية .**إن دستوراً يتبدل بحسب أهواء أصحاب السلطان ليس بدستور قطعاً**. ومن الأفضل أحياناً الحفاظ على مساوئ فيه دفاعاً عنه وعن حرمته من ابتخاسه بتعلة «تعديله» و«تطويره». وفي هذا الدفاع يكمن معنى المواطنة المحبة للدستور والراعية له.

ج ـ **الكتاب الثالث، وموضوعه أنواع الحكومة** : ضروري أن تُحَدّ الحكومة بوضوح كامل، وأن تميِّز سلطتُها عن السلطة السيادية. ها هنا مسألة يعلق عليها روسو أهمية قصوى. على نحو ما يوجد فرق بين **الإرادة** - كإرادة المشي إلى العمل مثلاً - والقوة - كوسيلة المشي إلى العمل مثلاً - يوجد فرق بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. فأما **الأولى** فسيادية مختصة بما هو **عام**، صادرة عن الشعب وعائدة إليه؛ وأما **الثانية** فآليّة تابعة مختصة بما هو **جزئي**، خادمة للشعب بلا سيادة في حد ذاتها. غير أن الناس بالجملة، وحتى أصحاب النظر بالتخصيص، يخلطون في شأن الحكومة وينسبون إليها السيادة. وليس مأتى الخلط لديهم عدم القدرة على إدراك كنه الأشياء، وإنما تكبّر القوة التنفيذية؛ ومنه تتحول الهيمنة في حقل الممارسة إلى خلط في حقل النظرية. «فما الحكومة إذاً؟ إنها جسم يُقامُ وسيطاً بين الرعايا وصاحب السيادة لأجل التبليغ المتبادل بينهما، ومكلّف بتنفيذ القوانين وبصون الحريّة ما كان منها مدنيّاً أو سياسيّاً على السواء». يتبع ذلك أنه يجب وجوباً قاطعاً التمييز بين السيادة والحكومة من ناحية؛ وتوضيح علاقة المواطن فرداً فرداً بالحكومة من ناحية ثانية؛ وعلاقته بالجسم السياسي من ناحية ثالثة. ويجب إيجاد النسبة الرياضية التي وفقها تكون الحكومة بمثابة وكالة مسدية للخدمات إن قارناها بالسلطة السيادية، بحيث تظل قوتها أقل من قوة صاحب السيادة الذي هو الشعب. أما شخص الأمير أو شخص الحاكم فله ثلاث إرادات: **الأولى** إرادته الفردية وهي المعبرة عن علاقته بذاته، فتكون إرادة باطلة في مجال الشأن العمومي؛ **والثانية** إرادته المعنوية الجزئية وهي المعبرة عن علاقته بديوان الحكام، فتكون إرادة **تابعة** للإرادة العامة؛ **والثالثة** إرادته العامة، وهي المعبرة عن علاقته بجميع الجمهور أو الشعب، فتكون إرادة **سيدة**. وهكذا فإن قوة الشعب، وقوة المواطن، وقوة الدولة، وقوة

الحكومة، إنما تجري بمقادير معينة تحددها نِسَبُها إلى بعضها بعضاً، وإلى امتداد البلاد وعدد السكان، وإلى وفرة الخيرات والأموال. إن العلاقة والنسبة تحددان طبيعة السلطة. والأهم من ذلك كله إنما هو عدم الخلط بين قوة غايتها معالجة الجزئي، مثل القوة التنفيذية التي للحكومة، وقوة غايتها التشريع لما هو عام كسنّ القوانين ووضع الدستور، مثل القوة التشريعية التي لصاحب السيادة، وهو الشعب الذي إليه وحده مآل جميع السلطات الدنيوية. بيد أن التمييز الروسوي بين صاحب السيادة وديوان الحكومة لا يعتبر البتة فصلاً بين السلطات؛ ومعلوم أن نظرية روسو تضادّ نظرية مونتسكيو مضادة جذرية.

ومتى كانت الحكومة ضرباً من الديوان الموكول إليه تنفيذ إرادة صاحب السيادة، فإن شكلها مرهون بطبيعة الجسم الخاص والمعين الذي يعهد إليه بهذه الوظيفة : فإذا كان الشعب هو من يحكم نفسه بحيث يساوي عددُ المواطنين عددَ الحكام نعتنا الحكومة بـ **الديمقراطيّة**؛ وإذا حكم عدد قليل عدداً كبيراً نعتناها بـ **الأرستقراطية**، وإن قلّ عدد الحكام حتى صار واحداً نعتنا الحكومة بـ **المُلوكيّة**.

فأما **الديمقراطية** ففضلها في قرانها الدستوري بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعيّة. غير أن الشعب، وهو دوماً صاحب السيادة، سوف يلهيه تنفيذُ الجزئيات عن المقاصد العامة. ولذلك فإن الديمقراطيّة الحقانية، وهي التي تجعل الجسمَ الواحد متكفلاً بالتصور وبالتنفيذ في الوقت عينه، لم توجد قطّ، ولن توجد أبداً وجوداً خالصاً. زد على ذلك أنها تشترط عدداً قليلاً من السكان المواطنين كي يمكن جمعهم وسماع كلمتهم واحتساب أصواتهم؛ فهي لا تصلح، إذاً، إلا لدولة صغيرة جدّاً .

وأما **الأرستقراطية** فتقوم، نقيضاً للسالفة، على التباين الشديد

بين الحكومة وصاحب السيادة حتى ليكون عندنا إرادتان عامّتان متوازيتان. هكذا جرت الأمور في المجتمعات الأولى التي قامت على ضرب من الاصطفاء الطبيعي أو المعنوي كمجالس الشيوخ والقدماء والكهنة. غير أن الأرستقراطية لا تلبث أن تتفسخ لِما يطرأ عليها من ضروب التفاوت الاجتماعي والاقتصادي والسياسي إلى أن تؤول إلى أرستقراطية وراثية هي أسوأ أنواعها.

وأما **الملوكيّة** فهي اجتماع السلطة في يدَي شخص طبيعيّ هو العاهل الذي يمثل كيانَ الأمة الجماعي. وفضلها إنما في ما ترمز إليه **الوحدة الجسمانية** التي للملك من **وحدة معنويّة** فتقوى بذلك وحدةُ الهدف ووحدة اتجاه الحركة، فتعمل المملكة على شاكلة الآلة السوية والمنتظمة. كما أن لها فضل الصلوحية للممالك الشاسعة. ولكن لَمّا كان كلّ شيء يدور في فلك إرادة جزئية مركزية سيطرت هذه على ما سواها، وصار كلّ شيء نازعاً إلى الحكم المطلق، فيتصاغر الشأن العمومي ويُحتقَر. وللجزئي أسلوب الجزئية في الحكم السياسي، ألا وهو تفشي الدسائس بين أهل البلاطات، وسطوة أهل الخسة من الناس وذوي العقول الضعيفة. لئن كان صحيحاً أن روسو يسوق الشكل الملوكي في سياق الأنظمة المشروعة فإنه يعترض عليه اعتراضات شديدة. يزداد الاعتراض قوة إذ يعمد روسو، في الفصل المخصوص على الملوكية بالذات، إلى المقارنة بين الملوكية والجمهورية واضعاً مساوئ الأولى مقابل محاسن الثانية. ومن الشراح من يرى في هذا الفصل من **العقد الاجتماعي** إدانةً قاطعة لهذا الشكل من الحكومة التي لا تسويغ لها، اللهم «كعقاب نزل من السماء» لئن كان لابدّ من الصبر عليه، فإن الواجب الأوكد هو الاهتداء إلى حكومة صالحة. وما علامة هذه الحكومة؟ إنها بقاء الجسد الاجتماعي ورخاؤه.

لكن لما كان النزوع إلى الشطط والميلان إلى الفساد أمراً طبيعياً بسبب عمل الإرادة الجزئية، وهي إرادة الحكومة، ضد الإرادة العامّة، وهي إرادة صاحب السيادة أو الشعب، عملت الحكومة ضد السيادة وعبثت بالدستور: تنحطّ الديمقراطيّة إلى غوغائية، والأرستقراطية إلى أوليغارشيّة. ومطلق الفساد هو انحلال الدولة في **الفوضى**. ها هنا تقام تمييزاتٌ وتدقيقاتٌ ذات قيمة كبيرة: فأما الطاغية فشخص خصوصي يتَنحّل السلطةَ الملوكيّة بغير حق متسلطاً بنفسه على القوانين لكي يحكم وفقها. وأما المستبدّ فمغتصب للسلطان السيادي منصباً نفسه فوق القوانين. ولئن وُجد من الطغاة من هو ليس بمستبد فكل مستبد هو طاغية[9]. ومعلوم أن «الجسم السياسي يبدأ يموت منذ ولادته، شأنه شأن جسم الإنسان»، ولكن الطغيان والاستبداد يزيدان في سرعة الموت وفي عنفه. وكل المصيبة إذا أصاب الفساد السلطة التشريعية: ألَا إنّ مبدأ الحياة السياسيّة لكامن في السلطة السيادية مجسدةً في الدولة التي **قلبها هو السلطة التشريعيّة**، ودماغها هو السلطة التنفيذيّة. «يمكن للدماغ أن يتهاوى مشلولاً، ويظلّ الفرد قيد الحياة. يبقى بَشرٌ ما أبلهاً ويظلَ [مع ذلك] حيّاً يرزق؛ ولكن حالما يكفّ القلبُ عن عمل وظائفه حتى يصير الحيوان مَواتاً». يتبع ذلك أن دوام السلطة السيادية وقوتها كامنان في دوام السلطة التشريعية وقوتها. وأكثر الناس ينظرون إلى الأمر ويحكمون فيه بالعكس تماماً معتبرين أنه بإمكان التشريع أن يتوقف شريطة أن يتواصل عمل القوة التنفيذية. وها هنا يبدو روسو ثورياً وديمقراطياً وجمهورياً: نبض الحياة الساري في الدولة وفي الأمة إنما

---

(9) من المدهش أن تنطبق حركة الحكومات واضطراباتها كما يرسم روسو مسارها العام، ومنها بالخصوص فساد الجمهوريات وانحلالها إلى طغيان واستبداد، على الحالة السياسية العربية.

يكون بفعل **الحركة التشريعية**. لذلك وجب أن يلتئم الشعب على الدوام في «جلسات قارّة ودوريّة، لا يمكن إلغاؤها ولا إرجاؤها بحيث إن الشعب يُدْعَى بصفة مشروعة إلى الاجتماع بفعل القانون من غير حاجة إلى أيّ دعوة رسمية أخرى»، فيكون بذلك **جسماً سياديًا** قائماً أبداً حتى ولو دعت الأوضاع إلى إبطال كلّ سلطة تنفيذيّة.

وأما معقولية هذه الديمقراطية المباشرة والراديكالية - وها هنا يكمن جوهر نظرية الحكم الديمقراطي عند روسو - فآتية من أن السيادة غير قابلة للتمثيل النيابي ما دامت غير قابلة للتنازل: مكمن السيادة هو الإرادة العامّة؛ ومعلوم أن «الإرادة لا تقبل البتة التمثيلَ عنها: فإنها إما هي **عينها**، وإما هي **آخر**؛ ولا وجود لمنزلة بين المنزلتين. ليس، إذاً، نوّاب الشعب مُمَثِّلين عنه، ولا يمكنهم أن يكونوا كذلك؛ فإنما هم ليسوا سوى **مندوبين** عنه، وليس في مستطاعهم أن يبتّوا أمراً بتّاً نهائياً. كلّ قانون لم يصادق عليه الشعب، هو بشخصه، يكون باطلاً؛ وليس البتة بقانون».

د ـ الكتاب الرابع، وموضوعاه النموذج الروماني ومسألة الدين المدني: جائز جداً أن يهرم الجسد الواحد وأن تتراخى الرابطة الاجتماعية؛ أو أن يلتَفَّ الجزءُ على الكل؛ و أن تدحَر إرادةٌ جزئية الإرادةَ العامة. جائز أيضاً أن تصمت الإرادة العامة وسط غوغاء الإرادات الجزئية والأنانيات المتناحرة التي تسنّ من القوانين الجائرة ما تريد أهواؤها الطائشة أن تسنّ. ولكن **الإرادة العامة غير قابلة للفناء**، فإنما هي دائما **ثابتة**، لا تقبل التغيّر حتى ولئن خُنق صوتُها واندحرت تعبيراتها العمومية. فإذا ظهر الشقاق داخل الجسم السياسي، كما حدث الأمر في روما في عهد مجلس الشيوخ والأباطرة، حدثت البلبلة في مجالس الشعب. وعوض قاعدة **الاقتراع**

تهيمن قاعدة **الإجماع**، وهي القاعدة التي تعمل بها كل أمة يكون مواطنوها بلا حرّية ولا إرادة. ألا إن **الاقتراع والحرية متلازمان**. أما الإجماع فلا يصح إلا إبان إبرام الميثاق الاجتماعي، أو قل إبان العقد الأصلي الذي بمقتضاه ينتقل الأفراد من وضع الاستقلال الطبيعي إلى النظام المدني. أما من شاء ألا يشمله الإجماع الأول والوحيد فليبقَ غريباً في وضعه الروبنسي! من الضروري إذاً دراسة نموذج المؤسسات الرومانية لفهم كيف أن طرق احتساب الأصوات تعبر أحسن تعبير عن طبيعة الحياة السياسية. عندما فسدت **الرابطة الجمهورية** وتلاشت **فضيلة** المواطن الجمهوري وتناحرت طبقة الأشراف وطبقة العامة، واستبدت الأحزاب والفرق صارت قواعد الاقتراع تتغير بتغير موازين القوى ودخلت روما في «ميكانيكا» ستقودها إلى خرابها وأفول جمهوريتها العظيمة. كان على المنابر الشعبية (tribunats) أن تحمي المواطنين من تسلط الحكومة وشططها. ولكن المنابر نفسها آلت سياستها إلى الطغيان، ثم إلى الدكتاتورية التي أسكتت بدورها صوتَ القانون باسم الخلاص الوطني. وكان التفكك السياسي متعاضداً مع التفكك الاجتماعي: فبعد أن كان **أفق مدينة روما هو الحياة الريفية** أخلاقياً وجمهورياً وعسكرياً، ضاق أفق الحاضرة، فانكفأت على نفسها وسط الدسَائس وقيم الإثراء والعبوديّة.

فهل يمكن **لدين مدني** أن يقوّي الرابطة المدنية السياسية؟ هذا، على الأقل، ما يبدو أن نظرية روسو التعاقدية قد عهدت به إلى الدين عموماً، ومنه الدين المدني تخصيصاً وتمييزاً. وهذا أيضاً ما يفسر إدراج فصل في «الدين المدني» ضمن كتاب **العقد الاجتماعي** ويسوّغه. وهو إدراج قد يرى فيه القراء والشراح إقحاماً لا يبرره لا بناء الكتاب ولا منطقه ولا غرضه. ومهما يكن من أمر، فإن روسو

يولي منزلة بالغة الأهمية لعلاقة الدين بالدولة من منظور وظيفته المدنيّة وبمعيارها: تشهد بذلك **رسالته إلى فولتير** في 18 آب/ أغسطس 1756 وفيها يبدأ صاحبها ببلورة نظريته في خيرية الله؛ وتشهد بذلك أيضاً رائعته الأدبية الفلسفية الموسومة بـ **إعلان إيمان الكاهن السّافُوَاوي**[10] الواردة في كتاب **إميل**، والتي نجد فيها نقاشاً ميتافيزيقياً، وكلامياً، ومدنياً **للمسألة الدينية**، ومنها قوله بالدين الطبيعي؛ ويشهد به الفصل في «الدين المدني» الذي نحن في صدده والذي يطرق فيه روسو باباً عويصاً، ألا وهو علاقة اللاهوت بالسياسة[11]، ويستعرض فيه التاريخ السياسي للديانات الكبرى بداية من الحقب البدائية والقبلية وقتما لم يكن للناس من ملوك سوى الآلهة .ثم تعددت الأديان بانقسام القوميات وتعدد السياسات واختلاف المصالح؛ وهكذا خاطب فتاح بني عمون في عهد العبرانيين: «أليس ما يُمَلّكُك إيّاه كموش، إلَهُك، تَمتلك؟ وجميع الذين طردهم الرّبُّ إلهنا من أمامنا فإيّاهم نمتلك؟». وبعد أن أقام المسيح ملكوت الروح، أقامت الكنيسة ومعها الدول المسيحية ملكوت الاستبداد. البيّن أن الدين منظوراً إليه على وجه السياسة والرياسة المدنية له أشكال ثلاثة: دين **المواطن**، وهو للدنيا إذ يدور في فلك المدينة وهو الدين الوثني الذي عرفه القدماء وكانت له تعبيرات شنيعة؛ ودين **الإنسان**، وهو دين جواني تقول به الأناجيل الأولى؛ وهناك دين **المسيحية المرومنة** والمنقسمة تشريعياً إلى قطبين لا يلتقيان: إلى شرعة مخصوصة على **المواطن** وشرعة مخصوصة

---

(10) «سافواوي» نسبة إلى ساكن إقليم **سافوا** (La Savoie) في فرنسا.

(11) راجع في هذا الصدد صالح مصباح، «الدين والدولة من منظور جمهوري حديث: من مكيافيلي وروسو الى دو توكفيل»، **الكراسات التونسية**، الأعداد 193-194 (2004-2005)، ص 11-32.

على **الكاهن**؛ إلى **سياسة** غايتها الدنيا و**أخلاق** غايتها الآخرة. إن الدين المسيحي لا يصلح للسياسة الدنيوية لأنه يخرم الرابطة الاجتماعية، ويقيم مجتمعاً داخل المجتمع، ونعني به الكهنوت، والحال أن «مجتمعاً من المسيحيّين الحقيقيّين ليس على الأرجح مجتمعاً من البشر». أما الإسلام، كما يقيّمه روسو، فالظاهر أن هذا الفيلسوف بنباهته التي تميزه قد أخرجه عن ذاك التصنيف الثلاثي حتى ولئن لم يخُصّصْه إلاّ بفقرة واحدة: كانت لنبي الإسلام «تصوّرات قويمة جداً» إذْ شيد «نسقاً سياسياً» متقناً و«مستديماً في عهد الخلفاء الراشدين [. . .] فكان لعين هذا السبب حكماً صالحاً». وليس اللافت هنا إدراكُ الفيلسوف للعلاقة بين اللاهوت والسياسة في الإسلام، فهذا بيّن بنفسه، وإنما تضامن هذا الرأي مع فلسفة السياسة والدين عند روسو بأكملها. أضف إلى ذلك أنه لا يجعل، مثلما فعل فولتير، من الإسلام «تقيّة» أو «غطاء» لنقد المسيحية. كان موقف روسو قريباً من موقف لابيه دو مابلي الذي دخل مع فولتير في خصومة أدبية وفلسفية وسياسية شهيرة بسبب مسرحية **مُحمّد** التي كتبها فولتير في سنة 1736. وأقل ما يقال إن موقف روسو ومابلي كان متميزاً جداً في عصر لايزال مثقلاً بالأحكام المسبقة والآراء المبتسرة وخائفاً من القوة العثمانية. وقد جهر فولتير في بعض **رسائله** بأنه لا يقصد الإسلام ولا نبيه، وإنما المسيحية وقديسيها. وفي مقال أصدره في سنة 1748 حول **القرآن** راجع موقفه بالقول إن الإسلام أخرج آسيا من الجهل.

أما من منظور فلسفي فيرى روسو أن الألفة المشار إليها بين السياسي والديني لم يدرك كنهها سوى الفيلسوفُ هوبز فاقترح بجرأة شديدة «التوحيد بين رَأْسَي النسر» توحيداً لا يكون لصالح ديانة كهنوتية، بل لصالح «الوحدة السياسيّة التي من دونها محالٌ أبداً أن

تتكوّن دولةً أو حكومةً تكويناً صالحاً». وهكذا أبعد فلاسفة التنوير المسيحيةَ تماماً من الشأن السياسي، لأنها لا تصلح له واستعاضوا عنها بدين طبيعي يكون محايداً أكثر منه مؤثراً اجتماعياً وسياسياً وتربوياً.

بيد أن مقصد روسو في **العقد الاجتماعي** غيرُ هذا المقصد تماماً؛ ومختلف المنزلات والوظائف السياسية للأديان، ما كان منها سماوياً وما لم يكن، لا يرضيه البتة. إن روسو يبحث في **العقد الاجتماعي** عن شيء آخر غير الدين الطبيعي الذي يتبناه في كتاب **إميل**. فما عساه يكون الدين الطبيعي أولاً؟ إنه ضرب من «الربوبية» أو «الدئية» (déisme) قال به فلاسفة العصر الكلاسيكي؛ والأرجح أنهم أخذوه عن الرواقيين. كان فولتير من أشهر ربوبيّي التنوير. وتعني الربوبية كما يصدق بها كاهن سافوا في **إميل**، وقد تعقّل تكوينَ العالم واعتبر به، القولَ بثلاثة تعاليم أساسية: **أولها**، وجود محرك أول لا مادي لحركات العالم المادي؛ **وثانيها**، أن هذا المحرك، أو السبب الأول، لابد أن يكون عقلاً حكيماً إذ أعطى تلك الحركات قوانينها وعللها؛ **وثالثها** خلود النفس بعد فناء الجسد. ويرى كاهن سافوا أن ما من كائن عاقل ناطق ينظر في نظام الكون وترتيبه إلا ويؤمن بوجود خالق. ينتج من ذلك أن الاعتبار العقلي الذي يقول به روسو على لسان كاهن سافوا لا يفترض الرسالات لأجل الإيمان. وتلك هي عين الربوبية أو الدين الطبيعي: القول بوجود خالق وتعليق القول في ما يتصل بالنبوات. والتعليق لا يعني النفي ولا يخرج عن نطاق النظر الفلسفي؛ وهذه حالة روسو الشخصية.

وأما الدين المدني الذي يختتم به روسو **العقد الاجتماعي** فهو شيء مختلف وله غاية مختلفة. إنه ليس مصلحة ملحقة بالدولة تخدم سياستها ولا وثناً يسهر عليها، وإنما هو الاعتقاد في الفعل المدني

ذاته، استبطان إيماني لقدسية العهد الاجتماعي في ذاته ولذاته، إقرار بلحظة انصهار الجزء في الكل. هو إقرار **الضمير** بسمو الرابطة الاجتماعية «لحظة» انعقاد الميثاق، وهي اللحظة الفريدة التي ينظر فيها الشعب ذاته في شأن الشعب ذاته ويقضي في أمره؛ اللحظة التي يكون فيها صاحبُ السيادة والحاكمُ شخصاً معنوياً واحداً، أي الشعب حاكماً ومحكوماً: ألا إنّها **لحظة الديمقراطية** الحق التي لم توجد وربما لن توجد أبداً. ليس الدين المدني مجموعة تعاليم وعقائد وطقوس جامدة، وإنما جملة من الحكم والقواعد الأخلاقية النقية المنقوشة في أفئدة الناس: إنه **الوعي** الفردي الحي لحظةَ ائتلافه بالجماعة المدنية، وهو الترجمان عن تآلف النقيضين: **الإنسان والمواطن**. ولذلك يوجب الفصلُ الثامن من الكتاب الرابع والأخير من **العقد الاجتماعي** أن يحصل **إعلانُ ايمانٍ مدني** خالص بقدسية الميثاق[12]. فما الداعي إليها؟ أليس في ذلك اعتراف من قبل روسو بمحدودية الدساتير والتشريعات والقوانين والمؤسسات السياسية التي يدعو إليها في مؤلفه؟ أجل إن الأمر لَذلك. وحده الضمير الأخلاقي فيه الخلاص المدني عندما يهرم الجسم الاجتماعي وينزع إلى الفساد والانهيار. ورأْينا أن ما يُعتبر فصلاً مقحماً على بناء **العقد الاجتماعي**، إنما هو من جوهره؛ ولذلك أضافه روسو قبل نشر كتابه شعوراً منه بأن الدين المدني هو الضامن لهذه الفكرة الخارقة للعادة في تاريخ الفكر السياسي، ألا وهي تعاقد الشعب مع الشعب، وهو أيضاً تعبير عن أمل يدغدغ روسو وهو يستشعر بقوة عقله الاستدلالي مكامنَ الضعف في معماريّته السياسية، كما يستشعر الخيبةَ التي تطل من

---

(12) Yann Mouton, «Le contrat social à l'épreuve de la religion civile,» dans: *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique*, [ouv. coordonné par J. -P. Cléro et Thierry Ménissier] (Paris: Ellipses, 2004), pp. 55-76.

الأفق البعيد على مشروع يريد أن يحول البشرَ إلى مواطنين، وأن يجعل لأول مرة من الشعب صاحبَ السيادة. ولذلك كان بإمكان روسو أن يسمي هذا الدين الذي يدعو إليه **الدين الجمهوري**.

III ـ «العقد الاجتماعي»: إشارات شرحٍ وتأويلٍ من منظور الفلسفة السياسية والحقوقية

مفاد التعاقد باللزوم، أن المجتمع المدني لا يجوز تصوّره تصوراً نظرياً خالصاً إلا محمّلاً بطابع **الاصطناع** (artifice): كل ما هو نتيجة **إرادة** لا يكون طبيعياً وإنما مصطنعاً. والحق يقال إن النظرية الاصطناعية في السياسية هي التي تجعل من **الشأن العام** موضوع علم دقيق من ناحية، وهي التي تشرع جذرياً لحرية الإنسان ولحقه في استحداث دستور يليق به، وفي تبديل نظام الحكم الذي تسقط عنه الشرعية بإجماع الأمة. إنّ ما هو مصطنع من قِبل الإنسان يجوز، بالنتيجة، تبديله من قِبل الإنسان. وهذا الموقف هو ما كانت تمنعه نظرية الحق الإلهي التي كانت تستند إليها الملوكية المطلقة في أوروبا، والتي جاءت نظرية العقد الاجتماعي لدحضها.

ما توحي به نظرية التعاقد (لوك/ روسو) هو أنه من الممكن أن يدوم الإنسان في وضعه الطبيعي دون أن يتحول إلى إنسان مدني. فماذا يعني هذا الكلام؟ يعني **أولاً** أن أرسطو ومن بعده ابن خلدون قد أخطآ في قولهما إنّ الإنسان حيوان مدني بالطبع[13]. ويعني **ثانياً**

(13) تقوم الرؤية الأرسطية الخلدونية للمجتمع وللمدينة على تمثيل عضواني يعتبر المجتمع نظاماً حياً، فهو بمثابة الشجرة متكونة من مجموع من الفروع أو الأسر؛ أما الدولة فهي شخص معنوي لمجموع من الأسر. على هذا النحو يكون التنظيم الإجتماعي شبيهاً في تركيبه وفي وظيفته بالكائن العضوي (أرسطو، **كتاب السياسات**). الدولة كل شامل جامع لا =

أن الاجتماع الإنساني يشترط إقامة **عقد اجتماعي حر وطوعي**؛ لذلك ارتبط الإرهاص الأول للمجتمع المدني بالنظريات التعاقدية الحديثة التي قال بها هوبز وروسو وسميث وربما كَنْت بعض الشيء. ولقد تبلور مفهوم المجتمع المدني أول ما تبلور في سياق الاقتصاد السياسي الإنجليزي، بل واكتملت صياغته النظرية الأولى مع آدم سميث على وجه الخصوص. ويُقصد بـ **المجتمع المدني** مجموعُ **العلاقات الاجتماعية** والمبادلات الاقتصادية بين الناس، وهو مجموع يتضمن الكثرة والتعدد والتمايز، بل وحتى التناقض والتنازع أيضاً؛ وذلك خلافا للـ **المجتمع السياسي**، ونواته الدولة، فهو دائرة **القانون** المتضمنة للوحدة والانسجام. من هذا المنظور، يكون مفهوم المجتمع المدني مفهوماً حديثاً بأتم معنى الكلمة وليس مجرد لفظ جديد لمعنى قديم، كما يذهب إلى ذلك بعض المؤوّلين العرب الباحثين عن مقابل «شرقي» لهذا المفهوم في الأشكال الأهلية والجماعاتية ما قبل الحديثة.

يستدعي هذا المفهوم، إذاً، النظر إلى مبادئ الحكم السياسي من زاوية المحكومين لا من زاوية الحكام. فقد سلك طريقه في

= تتحقق الجماعة من دونه. يمتاز الكل عن الأجزاء التي تشكله من حيث القوة والانسجام. وهو أسمى وأولى من العناصر المنتظمة داخله. إن الكل متعالٍ على كل جزء وعلى جميع الأجزاء في آن. وبمعنى آخر تمتاز الجماعة عن الفرد بالأولوية. فلا معنى لوجود الفرد ولا غاية خارج هذا الكل الروحي والسياسي. الواجبات (وليس الحقوق) هي التي تحدد مسبقاً وظائف كل مرتبة وكل عضو (وليس الفرد). ففي هذا الكل العضوي يحتل الأفراد المنزلة العادلة والمخصوصة على كل واحد منهم احتلالاً يتناسب مع وظائفهم احتلال أعضاء الجسد وظائفها في البدن كله. ومن هنا تنشأ هرمية الحقوق والواجبات عملاً بقاعدة «ثمة من يولد من أجل أن يسوس، ومن يولد من أجل أن يساس». وبمقتضى هذه التفاضل العضوي الذي يزيده العرف والعادة تماسكاً ورسوخاً يحتل الأمير دور الوصي أو الأب.

الفلسفة السياسية والحقوقية الحديثة من أجل أن يستعيد الأفراد حقوقهم الطبيعية من الدولة، ممثلة في الملوكية المطلقة، التي كانت باسطة نفوذها على الحياة المدنية جمعاء. معنى ذلك، أن «دولة القانون» لا تكون كذلك إلا بقدر ما تتضاءل وظيفتها لتقتصر على صياغة العلاقات القانونية لتترك الجماعة «طليقة» أو «حرة» كما تقول به فلسفة جون لوك (**الرسالة الثانية للحكم المدني**): إن لوك يحصر مشروعية قيام الدولة في حق التقاضي بين المتنازعين؛ وهو موقف ليبرالي راديكالي يرى أن من الممكن للإنسان أن يعيش منفرداً متدبراً أمره باستقلال ذاتي، مدركاً للخير وللشر، وضامناً لأسباب عيشه وحفظ ذاته لولا بعض المهالك الناتجة عن التخاصم، وعن النزوع إلى القصاص الشخصي، التي تدفع به إلى إنشاء المدينة السياسية[14].

من الممكن التقريب بين نظرية التعاقد الاصطناعية والتشبيه الرياضي الميكانيكي الذي صاغه الطبيعيون من الحقوقيين المعتبرين في أصل التراث القانوني المحدث في أوروبا وخارجها. إنهم يرون في المجتمع آلة مستقلة بذاتها. المجتمع مجموع رياضي دقيق وصحيح للعناصر التي تكونه. غير أن النظرية الروسوية تزداد اعتياصاً للتراكب الذي فيها بين الميكانيكية والعضوانية. فلئن كان الغالب عليها هو صياغتها الرياضية، فإن روسو لا يتردد في تشبيه الجسم السياسي بالجسم الحي، ومنه بالخصوص جسم الإنسان.

فأما الفائدة من التمثيل الميكانيكي الرياضي فكون الأجزاء سابقة على الكل على نحو ما يتكون **الكل** الذي للآلة من **أجزائها**. معنى

---

(14) راجع عبد العزيز لبيب، «المجتمعات المدنية من منظور الناموس الذاتي،» صادر في: **الجمعيات بين التأطير والتوظيف**، [مؤلف جماعي بإشراف الكراي القسنطيني] (تونس: منشورات جامعة منوبة، 2009.

ذلك أن **الفرد** المستقل مقدم بالحق وبالطبيعة على الجماعة وعلى المدينة وعلى الدولة. وتبعاً لذلك يكون في مقدور المرء أن يفكك هذا التركيب الآلي ليجد الجوهر المكون للجمعية الإنسانية والمؤسس لحقوق الإنسان: أي الفرد بأهوائه وأنانيته. إلى هذا المنبع تعود النزعة الفردية السائدة في الأزمنة الحديثة والمسماة بالفردانية المتملكة (*Possessive individualism*)[15]. المجتمع المدني، مثله مثل الآلة، يجيز لأجزائه المكونة هامشاً من الاستقلالية الذاتية ومثله أيضاً مثل العقد يجيز لكل فرد بأن يكون طرفاً في التعاقد الاختياري. الجماعة المدنية تجيز للفرد أن يكون مستقلاً بإرادته وحراً في ما يتصل على الأقل بجسده الخاص وشأنه الخاص وفكره الخاص.

يحيلنا، إذاً، التشبيه الآلي إلى علاقة مدنية مثلثة الحدود:

أ- الفرد: وهو قيمة أولى مكتسبة أو بالأحرى معطاة منذ وجوده **ما قبل المدني** بمقتضى حقوق الإنسان الطبيعية. إنه بحبه لذاته يحب الآخرين ويحقق المنافع العامة. يتصف الفرد في هذا التعريف بالإرادة. وتتصف حقوقه الدنيا - حق الحياة وحرمة الجسد وحرية التفكير - بطابع القيم المقدسة. وعلى الرغم مما قد يقال عن منزلة الفرد والفردية في **سياسة** روسو، فإنهما قيمة القيم عنده وجودياً ووجدانياً وأدبياً وسياسياً. ليس ممكناً فهم روسو، رجلاً وأثراً، باستبعاد الفردية من دائرة فهمنا: «وإذ يتحد كلّ واحد مع الجميع فإنه، مع ذلك، لا يطيع إلا نفسه، ويظلّ حراً كما كان قبلئذ» (**العقد الاجتماعي**، الكتاب الأول، الفصل السادس). وأما من تلمس من الشراح نزعةً كليانية (شموليّة) في نسق روسو السياسي فإنما قرأه لا

(15) انظر مثلاً: Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon Press, 1962).

من جهة ما قال بالحرف وما قصد بالمعنى، وإنما من جهة آثار أفكاره في التاريخ السياسي اللاحق عليه ومن جهة شتى التأويلات والتلقيات والخصومات التي استقبله بها الخلف[16].

ب - **الجماعة**: ومقابلها الالتزام، فالأفراد يلتزمون بمقتضى الميثاق الاجتماعي بتأسيس الجسم الاجتماعي، وهو جسم «معنوي وجماعي»، وبتأمينه في حدود أغراضه المعلنة: وهي أن «يضع كل واحد منّا شخصه وكلّ قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامّة[17]، ونحن نتقبل كجسم واحد كلّ عضو كجزءٍ لا يتجزأ من الكلّ»، ها هنا بيت القصيد في خلاف روسو مع هوبز:

فأما عند هوبز فيتعاقد كل فرد مع جميع أشباهه فرداً فرداً تعاقداً يتنازل بمقتضاه كل واحد منهم عن حقوقه الطبيعية وعن قواه التي يضعها بين أيدي **قوة ثالثة** غير متعاقدة مع أحد، اللهم مع نفسها أو مع الله، وهي في واقع الأمر قوة غير موجودة من قبل، وإنما أحدثها المتعاقدون بلا عقد معها، وربما بلا وعي منهم. ولذلك فإنها **لويثان** بأتم معنى الكلمة: تلك هي **الدولة** بما هي قوة رهيبة ومتعالية وخرافية من ناحية، وماكنة دقيقة وذات معقولية قصوى من ناحية أخرى. ذلك هو إرهاص **الليبرالية الحق** كما صاغها هوبز صياغة فلسفية قلّ نظيرها. غير أن الجاحدين من الليبراليين، ومنهم الليبراليون الجدد بالخصوص الذي يقرأون هوبز في الخفاء، تراهم منزعجين من التماسك المنطقي الصارم الذي يقود نظرية هوبز إلى

---

(16) انظر مثلاً ما كتب حول روسو في قلب الحرب الباردة في الخمسينيات من القرن العشرين. ومثال ذلك: Jean-Louis Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londres: [n. pb.], 1952).

(17) (volonté générale): مصطلح رئيس عند روسو، راجع التعليق عليه في الهامش رقم 15 لأن «الفصل الثالث» من «الكتاب الثاني»، هو السياق الأنسب لذلك.

حدودها القصوى. ولذلك تعلم أصحاب الفكر الحر والجمهوريون من هوبز أكثر مما تعلم منه الليبراليون.

وأما عند روسو فيتعاقد كل فرد مع الجماعة، أو قل يتعاقد كل جزء مع الكل، ولكن الجزء يظل كما كان من قبل يهب الكل قوته الجزئية ويستمد من الكل قوته الجماعية. إنها عين **الديمقراطية المباشرة** كآونة ميثاق متفرد سجله الفكر الجمهوري الراديكالي في خصومته مع الليبرالية التي كانت حينئذ في عصرها الذهبي والتي كان هذا الفكر يرتبك في أحضانها. وواقع الأمر أن العقد الذي يقترحه روسو إنما هو **ميثاق** أو **عهد**، هو **اللحظة** التي يتوقف فيها زمان التاريخ والتي **يكون فيها الشعب مع نفسه، لا غير**[18]. ومن هنا نكتنه النواة النظرية الصلبة الكامنة وراء تعبيرة الديمقراطية المباشرة التي يؤسسها **العقد الاجتماعي**. وهكذا فإن العقد عهد إراديٌّ أصلي وآنيّ وأوحد تجريه موجودات عاقلة، واحداً واحداً، مع وحدة عليا عاقلة (الجماعة السياسية، الدولة، الكلّ، الإرادة العامة)؛ فلا شيء يسبق العهد، ولو كان القانون نفسه والعدالة نفسها والحق نفسه، اللهم إرادة إجرائه؛ وإذا كان كذلك فلأنه أصل السلطة المدنية المؤسسة للحق السياسي ومبدؤها. وهو إرادي لأنه يندب الناس إلى الخروج من حالة التوحد والطبيعة، وإلى الاجتماع في جماعة مدنية من غير تحريم البقاء خارجها لمن أراد ذلك. إنه يستعيض عن حرية طبيعية رخوة عرضة للمصادفات بحرية مدنية أقوى وأثبت وأعقل. وإنما ما تغير هو وضع الحرية وليس طبيعتها[19].

الدولة، وتسمى أيضاً الجسم السياسي أو صاحب السيادة،

---

(18) انظر مثلاً: Mouton, «Le contrat social à l'épreuve de la religion civile».

(19) لبيب، «المجتمعات المدنية من منظور الناموس الذاتي».

بحسب نسبة النظر إليها والقول فيها. لابد هنا من تعريف السيادة فهي المفهوم الذي من دونه لا تُفهم نظرية روسو السياسية حق الفهم. السيادة هي السلطة التشريعية العليا، أي القدرة والسلطان على سن القوانين وتنفيذها إن مباشرة أو بوسيلة، كوسيلة الحكومة مثلاً. وتأتي السيادة في أشكال مختلفة: فهناك سيادة شعبية، وسيادة اصطفائية، وسيادة وراثية، وسيادة جمهورية، وسيادة دائمة، وسيادة مؤقتة. أيُّ السيادات أقْوَم، وأيها تتصف بالقانونية وبالمشروعية؟ هذه مسألة مركزية ومحورية يطرحها **العقد** ويجيب عنها. يرتبط مصطلح السيادة في فلسفة روسو السياسية والحقوقية بـ **الإرادة العامة**، فكما أن هذه واحدة تكون تلك واحدة أيضاً؛ وكما أن هذه لا تقبل القسمة، ولا الفناء، ولا التنازل عنها، تكون تلك كذلك. ولما كانت السيادة غير قابلة للتنازل كانت لا تقبل التمثيل البرلماني أيضاً، وإنما تستلزم الديمقراطية المباشرة والآنية. والسيادة لا تقبل القسمة إلى تشريعية، وتنفيذية، وقضائية لأنه لا توجد إلاّ قوة واحدة أصلية وأساسية، هي قوة التشريع وسن القوانين. أما ما عدا ذلك، مثل السلطة التنفيذية أو الحكومة أو ما شابههما، فليس إلا «أداة» من أدوات تلك السلطة التشريعية، أو «فرعاً» منها وظيفته أن يجعلها بيّنةً مرئيةً بين صفوف المواطنين فيتيسّر تنفيذ أوامرها. وأما القضائية فلا يتحدث عنها روسو بما هي كذلك.

يقوم، إذاً، مفهوم المجتمع التعاقدي - بصفة عامة لا عند روسو تخصيصاً - على مبدأين اثنين: **أ** - مبدأ رد الوحدة السياسية، وهي وحدة المواطنة، إلى الكثرة الطبيعية، كثرة الأفراد؛ والعكس صحيح أيضاً، وهو ردّ الكثرة العددية إلى الوحدة المعنوية. **ب** - مبدأ التمييز بين **عقد الاشتراك** الذي ينشأ بمقتضاه المجتمع، و**عقد الحكومة** الذي بمقتضاه ينشأ نظام الحكم السياسي. ويمنح مبدأ

التمييز هذا الأسبقية المعيارية للأول على الثاني. وهكذا تكون الحكومة مشروطة بالمجتمع وليس العكس. وكان روسو قارئاً جيداً لفلاسفة الاقتصاد السياسي الإنجليز، منهم برنار دو ماندفيل ودافيد هيوم الذي كان صديقا له فترة من الوقت. وغيرهما كثيرون. قرأهم واختلف عليهم كثيراً إذ لم تكن ليبراليته على شاكلة ليبراليتهم، بل ومعترضة عليها لا من بعض المسائل الفرعية وحسب، وإنما من حيث الجوهر أيضاً. ومن هنا يبدأ **الانشقاق الجمهوري** لجان جاك روسو عن **الليبرالية**:

ـ فأما روسّو، **أولاً**، فيقيم تفاوتاً فزيقياً طفيفاً بين البشر في **الحالة الطبيعية**، من جهة قواهم الجسمانية وقدراتهم ومواهبهم العقلية وميولاتهم وأذواقهم ؛ وليس التفاوت، في نطاقه هذا، عيباً ولا هو بالمرئي ما دام إنسان الطبيعة مستقلاً بوجوده عمّا سواه، فلا مجال للمقارنة بينه وبين أشباهه من البشر ولا للتباري معهم، فلا هو بالمعجب بالنفس ولا بالنافر من الغير؛ وعلى أساس الاعتراف بهذا الضرب من التفاوت يستنبط روسو مساواةً توزيعية عيانية في **الحالة المدنية**. وأما الليبراليون فيفترضون، على العكس من ذلك، وجود مساواةٍ طبيعيةٍ حقوقيةٍ في الحالة الطبيعية ويستنبطون منها تفاوتاً وضعياً بين الحظوظ والخيرات في الحالة المدنية، تفاوتاً لا ينشأ المجتمع من دونه، كما يرى مونتسكيو مثلاً .

ـ وروسو، **ثانياً**، يماهي بين الدائرة المدنية والدائرة السياسية، والليبراليون يفصلون بين دائرة المجتمع ودائرة الدولة .

ـ وروسو، **ثالثاً**، يعمّم المساواة في الملكية الخاصة بين المواطنين بحيث يكون كل متعاقد مالكاً لأجل إبطال أسباب التنافس، بينما يرى الليبراليون أن التوازن ناتج عن قانون التنافس الطبيعي بالذات .

ـ وروسو، **رابعاً**، يختار طريق «اللاأزمة»، ويختار الليبراليون طريق «تدبير» الأزمة.

ـ وروسو، **خامساً**، يوحّد بين عقد الاشتراك وعقد الحكومة، فليس هناك في نظره إلا **عقد أوحد** و**أصلي** هو **العقد الاجتماعي**، ولا تنشأ الحكومة بمقتضى عقد فما هي إلا مجرد **وكيل** قصير العمر يوكِل إليه صاحبُ السيادة، وهو الشعب أو الجسم السياسي المجسد للإرادة العامة، بتنفيذ أوامره. وبالمقابل، يميز الليبراليون بين العقدين ويرون أن الشعب **يمكنه** أن يكون **مصدراً** للسيادة. ولئن وافقهم روسو في أطروحة الشعب كمصدر للسيادة مبرهناً عليها بالاستدلال وشارحاً وجوبها بالقانون، فإنه دفع باستدلالاته إلى حدها الأقصى فأثبت وجوبها بالماهية؛ ثم إن روسو زاد عليهم وجاوز كل ما قالوه، فتفرّد بأطروحته المركزية القائلة بأن الشعب هو ذاته صاحب السيادة، وليس مصدرها وحسب. وأكثر من ذلك كله تقرر نظرية روسو التعاقدية أنه لا يمكن صاحب السيادة ويجب عليه أن لا يسلم بسيادته إلى غيره، أيّاً كان هذا الغير، والحال أنها لا تقبل التنازل ولا القسمة. فإن حصل ذلك فإنما بحكم حادث، كاغتصاب الحكم من قبل طاغية أو مستبد، وهو أمر يضادّ ماهيةَ الحق، فتسقط عنه صفة الشرعية قطعاً. وثمة قراء يعتبرون أن هذه الأطروحة هي «قنبلة وضعها روسو في قلب الديمقراطية»[20].

من الممكن إذاً أن تُصنَّف جملةُ هذه الفوارق في إشكاليتين رئيستين تتنازعان السيطرة على الفكر السياسي الحديث في جملته: الأولى، إشكالية **الحرية الليبرالية** (liberté libérale/ liberal liberty)،

---

(20) Jacques Julliard, «la faute à Rousseau,» *Le Nouvel observateur*, numéro hors-série: *Rousseau: le génie de la modernité* (juillet-août 2010), p. 60.

وهي التي لا تستحضر المساواة إلا مشروطة بالحرية؛ ويتبناها دعاة الليبرالية (لوك/كَنْت)[21]؛ والثانية، إشكالية **الحرية المساواتية** (liberté égalitaire/ equal liberty)، وهي الحرية وفق المساواة بجعل الحد الثاني شرطاً للحد الأول؛ ويتبناها دعاة العدالة التوزيعية الاجتماعية (روسو/ ماركس). إن انخراط روسو في هذه الإشكالية الثانية هو ما يجعل منه منظراً سياسياً مارقاً عن مركز التنوير، ومنشقاً حتى على فلاسفة العقد. غير أن **فيلسوف المساواة** ليس مساواتوياً (égalitariste). وقد بينا سابقاً التقدير القِيمي الذي يمنحه روسو للفوارق «الطبيعية» بين الناس ووجوب تدبيرها في المجتمع المدني. وثمة شراح يرون أن روسو هو من صاغ قانون عدالة توزيعية جديد يجاوز قانون التبادل الرأسمالي القائل بتساوي الأجر مع العمل؛ وأن روسو قد استبق ماركس في مبدأ العدالة التوزيعية، وهو المبدأ الذي يفترض بالأحرى التفاوت لا التساوي بين البشر. وقد صاغ ماركس هذا المبدأ في صيغة صارت شهيرة وهي: «من كل حسب طاقته إلى كل حسب حاجته».

مع بلوغ هذا الحد الفلسفي التاريخي الأول، حد الماركسية ونظريات القرن التاسع عشر الحقوقية والسياسية، بانت مساوئ النظريات التعاقدية. وليس ممكناً البتة لهذا التقديم أن يأتي عليها لا كثيراً ولا قليلاً، وإنما أن يذكّر فقط ببعض الاعتراضات الكبرى على نظرية العقد:

ـ ومن أعمها وربما من أهمها إغراق العقد في النزعة الإرادوية

---

(21) لكم استفدنا، قبل ثلاثة عقود، بما كتب غالفانو ديلا فولبي حول روسو في مسألة المساواة. راجع: Galvano Della Volpe, *Rousseau et Marx et autres essais de critique matérialiste* (Paris: Grasset, 1974).

التي تتعارض مع نظريات النزاع والأزمة ونظريات التطور الديناميكي للمجتمعات .

ـ انطواء التعاقد الروسوي في صميمه على تناقض «منطقي»، أو على ضرب من المصادرة على المطلوب، مفاده أن **الكل** الذي يأتي نتيجة العقد هو طرف أصلي في إبرام العقد. غير أنه يمكن الاعتراض على هذا الاعتراض بالقول إن الكل الذي يتعاقد معه الفرد هو كل افتراضي ومعنوي أو موجود بالقوة.

ـ انحباس العقد الروسوي في حدود الجماعة المغلقة أو الأمة، وتأمين السلم داخلها، أي داخل جماعة المتعاقدين، بينما تظل الحرب مع الأمم الأخرى ممكنةً. غير أنه يمكن الاعتراض أيضاً على هذا الاعتراض بأن روسو انشغل بالسلم الأممية، ولكن لم يبلور أفكاره مثلما فعل كَنْت؛ وبأنه كان على وعي تام بحدود العقد «القومية» فكتابه لم يعالج سوى أسس الدولة **الداخلية** مرجئاً علاقاتها **الخارجية** لمؤلف مستقل يتبسط في مسائل **الحق الدولي** وحقوق الشعوب والإنسانية. وهو ما لم يسعف به الحظُّ روسو؛ فلم يفِ بما أراد وبما وعد.

IV – في التقبل العربي «للعقد الاجتماعي»، وفي ترجماته العربية

يُستنَج مما سبق أن منزلة روسو ضمن حركة الأنوار منزلة عويصة وحرجة لترددها بين الانتماء الشديد إلى بؤرة التنوير والانشقاق عنها، فروسو هو، من ناحية، صاحب تلك المؤلفات التي تدين إدانة صارمة المعارفَ والعلوم والحضارة كما هو الشأن في **الخطابين**؛ وهو، من ناحية أخرى، من بُناة صرح القانون السياسي الحديث كما في **العقد الاجتماعي**، وصرح التربية الحديثة كما في

كتاب **إميل**؛ أضف إلى ذلك كونه كاتب مقالة في الاقتصاد السياسي واردة في أعظم عمل تنويري، ألا وهو **الانسكلوبيديا**. وهذا موضوع عالجناه في دراستين سابقتين خصصناهما على مشكلة التقبل العربي لروسو[22]. وقد تبين لنا أن روسو من أوائل أدباء الغرب وفلاسفته المحدثين الذين اتصل بهم العرب، قراءً ومصلحين ومفكرين ومترجمين. أما هذا **«التقديم»** لترجمة **العقد الاجتماعي** فسوف يركز النظر في بعض الفترات من تاريخ الفكر العربي الحديث، وهي تلك الفترات ذات الدلالة الخاصة في الاستقبال العربي لروسو، والسابقة للحرب العالمية الثانية. ففي فترة طالت لأكثر من قرن، أي ما بين سنة 1826 (الطهطاوي 1801-1884) والحرب العالمية الثانية (سلامة موسى 1887-1958)، كانت نصوص عربية كثيرة تحيل على روسو وتستعيد فكره: إضافة إلى المفكريْن العربيّيْن المذكوريْن سجّل الفيلسوف الفرنسي حضوره في كتاب **أقوم المسالك في معرفة الممالك** لخير الدين التونسي الذي أحال فيه على **العقد الاجتماعي**[23]وسجل حضوره أيضاً لدى أديب إسحق (1856-1885)،

---

(22) **الدراسة الأولى**: Abdelaziz Labib, «Présence de Rousseau dans la Renaissance arabe,» dans: *Jean-Jacques Rousseau: Politique et nation* (Paris: H. Champion, 2001).

ولا يفوتنا هنا أيضاً أن نسدي جزيل شكرنا إلى الصديق الأستاذ محمد الرحموني الذي نقل مقالتنا هذه من الفرنسية إلى العربية، وهي إلى اليوم مخطوطة. **الدراسة الثانية**: «المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر الغربي: التلقي العربي للفكر التنويري الغربي»، في: **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر**، [مؤلف جماعي] (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ونحن نستعيد في هذا "التقديم" جزئياً بعض الآراء التي أوردناها فيهما.

(23) خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: [د. ن.]، 1986)، [طبعة أولى، 1867]، ص 182.

ولدى محمد حسين هيكل (1888-1956) الذي خصّص له مؤلفاً مهماً تناول فيه سيرته وكتاباته[24]. وكان أثره العملي أكثر فاعلية في توجهات فرح أنطون (1874-1922) الذي أبدى اهتماماً بالوجهيْن الفكريّيْن اللذين لروسو[25]. فمن ناحية، أخذ عنه أفكارَه الأساسية الواردة في **إميل**، وفي **العقد الاجتماعي**، وفي **الخطاب الأول**، وفي **الخطاب الثاني**؛ ومن ناحية أخرى، ولع ولعاً شديداً بـ «ذاته» الثاوية في **الاعترافات**. كما يُعدّ فرح أنطون أيضاً أوّل من نقل كتاب **إميل** إلى العربية[26].

فإذا ما جاوزنا هذه الفترة التي حدّدها المؤرخون (سنة 1939) عثرنا على عدد أكبر من مؤلفات روسو منقولةً إلى العربية. ونظراً إلى خصوصية **الاعترافات** لابدّ من الإشارة، منذ البداية، إلى أنها ترجمت ونشرت أواخرَ الخمسينيات في مصر[27] ضمن سلسلة **كتابي**، وهي سلسلة شعبية واسعة الانتشار. وصدرت الطبعة في سبعة إصدارات شهرية في شكل كتاب روائي للجيب. من النظرة الأولى تذكرك الأغلفة الملوّنة والصور والرسوم التي تزين النص بسلسلة شعبية أكثر مما تذكرك بروسو فيلسوف شامبيري الرومنطيقي وعشيق مدام دو

---

(24) محمد حسين هيكل، **جان جاك روسو، حياته وكتبه**، ط 2 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1965)، (الطبعة الأولى 1921-1923).

(25) لا يتعلّق الأمر بالمقابلة بين وجهين لروسو بل أن نبيّن تداخل سمتيه الكبيرتين انطلاقاً من مؤلفاته. إننا نوافق أطروحة إرنست كاسيرير (Ernest Cassirer) حول وحدة فكر جان جاك روسو. وهي الأطروحة التي دافع عنها منذ 1932 في -Le problème Jean Jacques = [*Das Problem Jean-Jacques Rousseau*], trad. par M. B. Launay, Préf. de J. Starobinski (Paris: Hachette, 1987).

(26) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى** (القاهرة: سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1958)، ص 56.

(27) جان جاك روسو، **الاعترافات**، ترجمة مراد حلمي، سلسلة كتابي (القاهرة: [د. ن.]، (1958-1960)، 5 أجزاء.

فارينس. فكل الإصدارات عدا الأولى تُفتتح بملخص للحلقات السابقة ثم تُختم، عدا الأخيرة، بإعلان عن الحلقة المقبلة بطريقة تترك القارئ مشدوداً إلى ما سيلي من أحداث. إن مثل هذه الطبعات تجعلنا نسارع إلى الاعتقاد بأن **الاعترافات** قد ماثلت المطبوعات واسعة الانتشار في الميادين العامة بمدينة القاهرة، وبأنها قد وجدت طريقها إلى جمهور عريض ناطق بلغة الضاد. وفي المقابل نُشرت في بيروت بالتعاون مع الأونيسكو ترجمات أكثر جدّة وجدّية لكتابات روسو الأساسية أي **الخطاب في أصل التفاوت بين الناس** (1972)[28]، **والعقد الاجتماعي**[29] (1972)، **والاعترافات**[30](1982)، **وهواجس المتنزه المنفرد بنفسه**[31](1983). ولقد حظي كلّ من **العقد الاجتماعي** و**الخطاب في أصل التفاوت** بترجمات عديدة نشرت بالقاهرة وبيروت وتونس وغيرها؛ ولكن لم تُذكر هنا إلا بعض الترجمات فليس عمل هذ التقديم إحصائياً. والغالب على الترجمات اللاحقة أنها تبدو وكأنها لم تطلع على السابقة أو على الأقل لم تُحل عليها. وعلى الرغم من أننا نجد في رواية **زينب (1914)** لمحمد حسين هيكل التي تعدّ من أوائل الروايات في الأدب العربي أثراً من رواية **هلويزا الجديدة**، يجدر بنا الإشارة إلى أن المترجمين لم يعيروها اهتماما مثلها مثل **المقالة في الاقتصاد السياسي**، بل انصبّ

(28) جان جاك روسو، **أصل التفاوت بين البشر**، ترجمة بولس غانم (بيروت: الهيئة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972).

(29) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي** (بيروت: الهيئة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972).

(30) جان جاك روسو، **الاعترافات**، ترجمة خليل رامز سركيس (بيروت: الهيئة اللبنانية لترجمة الروائع، 1982).

(31) جان جاك روسو، **هواجس المتنزه المنفرد بنفسه**، ترجمة بولس غانم (بيروت: الهيئة اللبنانية لترجمة الروائع، 1983).

اهتمامهم على **هواجس المتنزّه المنفرد بنفسه**، وهو ما قد يؤكد بحث المتعلمين العرب عن قيم الفرد والحرية والحساسية.

1- **القُرّاء والقراءات** : أما بالنسبة إلى الفترة التي تعنينا، فالأرجح أن الطهطاوي كان من أوائل قراء روسو العرب إذ درسه أثناء إقامته الباريسية بين 1826 و1832، وقد نص على ذلك بقوله إنه قرأ «كتاباً يسمّى **عقد التأنس والاجتماع الإنساني**، مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم في معناه»[32]. والبيّنُ أن مفهوم «قانون» ومفهوم «وطن»، وهما المتلازمان في فضاء **العقد الاجتماعي**، وفي غيره من كتابات روسو السياسية، قد أوحيا إلى الطهطاوي بمشروع الوطن المصري. وبيّنٌ أيضاً أثرُ **روح الشرائع** لمونتسكيو على تكوين الطهطاوي في هذه المسألة، بالإضافة إلى أوصاف «الوطن السعيد» التي نسبها فينيلون في كتابه **مغامرات تليماك** للبلاد المصرية. أما ما عثر عليه الطهطاوي في **العقد الاجتماعي**، وهو ما لا يجده في المصنفات السياسية الأخرى في فرنسا، فهو ما لقيم الحرية والمساواة والتسامح من طاقة ومن قدرة على تأسيس الوطن إذا توفر شرط رئيس وهو أن ترعى القوانينُ والعهودُ الأساسية تلك القيم: ففكرةُ الأمة تستدعي، باللزوم، وجودَ دساتير وقوانين؛ بينما يتلازم غيابُ القوانين مع رسوخ الاستبداد ومع امتناع وجود هيئة سياسية. يؤدّي ذلك، إنْ عاجلاً أم آجلاً، إلى الفوضى والخراب واندثار الأمم. على هذا النحو يضع فكر روسو السياسي قارئاً عربياً مثل الطهطاوي أمام الاختيار بين بديلين لا ثالث لها: إمّا الأمة وإمّا الاستبداد[33].

---

(32) رفاعة رافع الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، في: **الأعمال الكاملة** (بيروت: المؤسسة العربية للنشر، 1973)، [الطبعة الأولى 1834]، ج 2، ص 191.

(33) سيواصل الكواكبي الكتابة في الموضوع إذ استعاد في نقده للاستبداد المبدأ الروسوي عن الديمقراطية كما استعاد بالخصوص «مرافعة» فيتوريو ألفياري Vittorio) =

ما يطرحه تعريفُ الأمّة من إشكال يسوقنا إلى مساءلة قارئ آخر من قرّاء روسو الرواد، ونقصد به أديب إسحق المولود سنة 1856 بدمشق؛ وكان «مفكراً حرّاً» بأتم معنى الكلمة، وأظهر نبوغاً مبكراً في الكتابة وهو صبيّ يافع فصنف في موضوعات وأغراض شتى. أما كتاباته النظرية ففيها تنبني مفاهيم «الناموس الطبيعي»، و«الاستقلال الذاتي»، و«الحرية»، و«المساواة»، و«التنشئة الاجتماعية» وتتآلف تآلفاً ذاتياً في حقل معرفي مخصوص يسمّيه إسحق «علم الأخلاق». وهي مصطلحات استقاها إسحق كاملةً من قاموس الفلسفة الروسوية. وتذهب أطروحته الرئيسة إلى أن الحرية هي وحدها التي تحدد إنسانية الإنسان، إذ من قدره أن يكون حرّاً. أمّا الشرّ فحادث بـ «العرض»[34]، وهو ليس سوى مجموع الخيبات المتتالية التي ينكشف في عمقها المصيرُ الإشكالي والمأسوي للحرية الإنسانية. وكلّ تحديد للحرية معناه «خروج الإنسان من مقام الإنسان [...] حتى كأنما أوّل ما سعت فيه الجمعية البشرية هو ألاّ يكون الإنسان إنساناً»[35]. ولذلك، فرغم وجود روح للقوانين فـ «إن الحرية الحقيقية غريبة في كل مكان»[36]. لقد قضت الحكمة الإلهية بأن

= (Alfieri) ضد الاستبداد. حول الكواكبي، انظر: **طبائع الاستبداد**، (بيروت: دار النفائس، 1984). وحول ألفياري، انظر: De la tyrannie, trad. de l'italien (Paris: Bibliothèque nationale, 1865).

(34) أديب إسحق، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1982)، ص 158.

(35) المصدر نفسه، ص 85.

(36) المصدر نفسه، ص 85. وفي الحرية يقول أيضاً: «إلا أن اختلاف المعرّفين وخطأ كثير من الناقدين... كل ذلك لم يمنع من ظهور نور الحرية من خلال ألفاف الأقوال. فهي في ما ترشد إليه البداهة خاصة طبيعية وجدت لينمّي بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجاً في مراتب كمالات الوجود».

يكون الإنسانُ حرّاً، إلاّ أنّ الحرية تفترض الاختيار. والشر الذي يحتمه الاختيار ليس نفياً للخير. **إن الوجود لا يشتمل على الخير إلا بقدر اشتماله على الحرية**[37]. إن فكرة الكمال لا تسلم من التناقض إلا متى تنزلت في مجال الفعل الذي يواجه معضلة الاختيار باعتبارها شرط الحرية. وبالتأكيد فالتاريخ هو كذلك المجال الذي تتحقق فيه فكرة كامنة في الطبيعة. ولكن الإنسان الحرّ هو وحده المسؤول عن الشر[38]:

في مبحث ذي وجاهة فكرية لافتة ينكر إسحق الانتحارَ باعتباره غلوّاً في الحرية إذ يقلبها من قيمة موجبة إلى قيمة سالبة تنعدم من جرائها «خيريةُ الوجود». ولذلك يرى إسحق أن حلّ معضلة الشر لا يكون إلاّ حلاً عمليا تدعمه رؤية غائية للتقدم. وهكذا نرى كيف أن إشكالية الحرية والخير والشر والفعل التاريخي عند اسحق هي ذاتها إشكالية روسو سواء في **الخطاب الثاني** أو في **العقد الاجتماعي** أو في **إميل** لولا إشكالية التقدم التي تفصل إسحق عن روسو وتضده به.

وليس ما نزعمه من نسب فكري بين المصدر الفرنسي والمتلقي العربي مجرد تخمين أو تداعي أفكار، وإنما واقعة أدبية يدونها اسحق في تأملاته النظرية حول «**الأخلاق والسياسة**» فيقول: «هل أتى على الناس حينٌ من الدهر لم يروا واحداً أو غير واحد من ذوي الأقلام والأفهام، يبحثون عن حقائق السياسة من خلف ستور العزلة وينظرون إلى آداب الأخلاق من وراء حجب الخفاء... ألّف الكاتب الفرنسوي، روسو، كتاب **الميثاق الاجتماعي** في السياسة، وشعر من أهل زمانه بمثل ذلك الاعتراض فأجاب: يقولون أأنت أمير أم أنت حاكم لتكتب في السياسة؟ وأقول لا، ولكني من أجل هذا كتبت،

---

(37) المصدر نفسه، ص 153.

(38) المصدر نفسه، ص 158.

فإنّي لو كنت أميراً أو حاكماً لما أضعت الزمان (هكذا)[39] في كتابة ما ينبغي أن أفعل، بل كنت أفعله أو ألتزم الصمت»[40]. ويعقّب إسحق على قول روسو المقتطف من **العقد الاجتماعي** تعقيباً نقدياً فيري فيه «مقالاً يشفّ عن حسن الظن بالنفس، فإنْ قُبِل من مثل روسو فلا يقبل من سائر الناس؛ ولذلك لسنا نتخذه حجة على حقيقة خوضنا في هذا البحث، ولكن حجتنا في ذلك أنه لا يلزم الباحث في الأحكام والقوانين السياسية أن يكون أميراً أو حاكماً أو وزيراً كما لا يلزم المؤرخ الناقد أن يتولّى كلّ واقعة ويحضر كلّ حادثة يقع نقده عليها، بل من حقوق الإنسان الطبيعية، بل من واجباته أن ينظر في ما يمسّه، وما يحيط به من الأمور الدنيوية والأحوال الاجتماعية، ولقد جاز للمرء أن يبحث عن أسرار الوجود، ويستكشف نواميس الطبيعة في حالة كونه لا يستطيع تغيير شيء من نظامها، ولا يقوى على مخالفة حرف من أحكامها، فكيف يُحْظَرُ عليه النظرُ في النظام الذي هو جزء منه وفي الأحكام التي هي من وضع الإنسان؟»[41]. إن تبني إسحق قيمة الحرية كقيمة كونية وجعلها نواة نظريته الأخلاقية والسياسية ومحركها يدفعان باستدلالاته العقلية إلى حدودها القصوى بعيداً عن التوفيقية **النظرية** التي عادة ما يرتبك أمامها الفكر العربي، ثم سرعان ما يتوقف عند عتبتها: فإسحق يرى أن نظرية العقد الاجتماعي تضحّي بما لا يجوز التضحية به، أي

---

(39) «الزمان»، وفي الأصل الفرنسي «mon temps»: والملاحظ أنّ ترجمة إسحق لهذه الفقرة من **العقد الاجتماعي** (الكتاب الأول، الفقرة 2) هي ترجمة مقبولة والمأخذ الوحيد عليها أنه أسقط ياء النسبة من عبارة «mon temps» فقال «الزمان» عوضاً عن «زماني» أو «وقتي»، فلربما بدا له أن ياء النسبة لا معنى لها في فقرة تواتر فيها ضمير المتكلم المفرد. راجع المصدر نفسه (السياسة والأخلاق)، ص 69.

(40) المصدر نفسه (السياسة والأخلاق)، ص 69.

(41) المصدر نفسه، ص 69.

بالحرية، فكأنها تضحي بالإنسان أصلاً. وخطأ روسو المركزي، عند إسحق، يكمن في كونه «قيّد هذه الحرية بإرادة الجميع فوقع في ما حاذر من العبودية»[42]. ثم إن إسحق يسحب هذا النقد على المنزلة الدونية التي يُنزِل إليها روسو، ومعه مونتسكيو وروبسبيير، المرأةَ باعتبار أن تلك المنزلة تستند إلى تعريف للمرأة «لا يليق بالقرن الثامن عشر، بل نقول جهاراً ولا نخاف إنكاراً، إن المرأة مساوية للرجل، ولكنها غير الرجل [...] فرفعها إلى المقام الذي تستحق لا يكون بـ **مماثلتها** بالرجل، فإن ذلك مفسد لطبيعتها مغاير لخلقها. وإنما يحصل بإنمائها وتقديمها استمراراً من **جهة أنها امرأة** بحيث **توجد المساواة مع الفارق**». وهو لعمري رأي متميز بالنظر إلى زمانه، لا فقط نسبةً إلى أهل الشرق في القرن التاسع عشر، وإنما نسبةً إلى عموم الإنسانية أيضاً. وهو رأي يستحق دراسة تتجاوز سياق هذا «**التقديم**».

ويتأول إسحق بناء اللغة العربية لبيان الذاتية في صلب العلاقة الآنية بين الأنا الفردي والجماعة الوطنية، وبين الأمة والديمقراطية المباشرة، فهو يرى، مثلاً، أن «**ياء الإضافة في قولي وطني هي السبب في حبّي لوطني**»[43] ثم إنه على الرغم من نقده القوي لروسو، بل وبفضل هذا النقد حتى، يظل وفياً لنظريته الراديكالية حول **الديمقراطية المباشرة** النافية لكل توسّط (médiation) تسلطي، والمثبتة للعلاقة الآنية بين الجزئي والعام بما يحمي حرية الفرد وحساسيته الفطريتين: ألاَ إن «الإرادة لا تقبل الوكالة، فهي هي أو هي غيرها، وليس بين الطرفين وسيط»[44]. وبالمقابل، ينقد إسحق

(42) المصدر نفسه، ص 88.
(43) المصدر نفسه، ص 74.
(44) المصدر نفسه، ص 272.

الديمقراطية التمثيلية لأنها تستلب ما لا يجوز استلابه؛ وبذلك تنقلب من أداة تحرر إلى أداة تسلط وإخضاع: إن **الديمقراطية النيابية** وهم، فهي «**معدوم في صورة موجود**»[45]. ولكأننا بإسحق، وهو الذي لا يكاد يذكره أحد في زماننا هذا، صار حاضراً من جديد في قلب المطارحات القانونية والسياسية والفكرية الجارية في سنة **2011** بالبلاد العربية، والتي ستتواصل على الأرجح وقتاً طويلاً، ومنها المطارحات التونسية بالخصوص.

ومفاد الأمر هنا أن إسحق يحذّر بأسلوب صريح من النظريات التعاقدية ملحّاً على أنّ الحرية الطبيعية لا يمكن التفريط بها حتى ولو كان المقابلُ مكاسبَ جمّة يغنمها الفرد من الجماعة المدنية والوطنية. ذلك أن الميزان يظل دوماً مختلاً في أغلب العقود والمواثيق والعهود أيّما اختلال، «وهي نزعة مستنكفة تنحصر بها القوة في الحكم فيمتلك ما يريد أخذه من الحرية، وما يروم إعطاءه من الأمن، فيفضي به الأمر إلى ترك الحرية بلا ضمانة والوطن بلا استقلال. لا يصح بالنظر إلى الحق أن يخرج الوطني عن أن يكون حرّاً»[46]. كل جمعية إنسانية يتخلّى فيها الإنسان عن حريته الأصلية في مقابل حفظ بقائه أو في مقابل حياة مدنية وأخلاقية أسمى وأكثر أمناً وسلاماً، حتى لو كان ذلك بمحض إرادته واختياره، فإن هذا المسعى موجّه في الحقيقة ضد طبيعة الإنسان وجوهر وجوده الذي هو مبدؤه وغايته. واعتقادنا أن هذا المفكر الفذّ، أو قل «عبقري الشرق» كما نعته فكتور هوغو، والذي مات منبوذاً من طائفته الكاثوليكية عن سن لا تجاوز الثمانية والعشرين عاماً، فلم يسعفه القدر على بلورة نظريته، قد نفذ إلى صميم نظرية روسو التعاقدية وكسر بعض

---

(45) المصدر نفسه، ص 272.

(46) المصدر نفسه، ص 88.

عناصرها الحجاجية، إذ أدرك أن الديمقراطية المباشرة لا تستلزم ميثاقاً اجتماعياً، بل يمكن الاستغناء عنه.

صحيح أن الطهطاوي كان، إبان جيل النهضة الأول، شيخاً جريئاً كل الجرأة، ولكنه كان ينقل عن الفلاسفة بالغربلة والاصطفاء، ثم يعيد تركيب العناصر المنقولة مسوغاً إياها تسويغاً إسلامياً، فكان عمل الطهطاوي كعمل صيدلاني ماهر يتلاعب بالعقاقير. ولم يكن في كيانه المفكر ما يكافئ روحَه الثوريَّ سوى روحه الرجعيّ، ولا ما يكافئ روحه الإصلاحي سوى روحه المحافظ، حتى لكأننا به يريد إصلاحاً ينقذ عالمه الشرقي التقليدي، لا غير. وبعد الطهطاوي، وقبيل فرح أنطون، ظهر أديب إسحق مفكراً ذا حدس نظري لافت، ولكنه حصر صلته بروسو على الإنشاءات العقلية من دون غيرها، فغمط الإنشاءات الوجدانية حقها، وبخاصة **الاعترافات** التي من دونها يظل روسو مشوَّه الخلقة ومنقوص الهيئة الفكرية.

أما روسو الذي قرأه فرح أنطون، فكان مختلفاً. إننا نصادف في كتاباته أثراً من رائعة **إميل** الفلسفية وكذلك من **الخطابَين**[47]، وخصوصاً حساسيةً رومانسية غزيرةً سابغةً هي من آثار **الاعترافات**. وكان أثر روسو عميقاً حتى أن أنطون صار يناجيه باسمه لا بشهرته، بل أن «يحجّ» إلى البيت الذي عاش فيه مع مدام دو فارانس بشامبيري (فرنسا)[48].

منذ أن أصدر أنطون العدد الأول من مجلة **الجامعة** في الخامس

---

(47) خطاب في العلوم والفنون (1750) و**خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر** (1755).

(48) كان ذلك صبيحة يوم من أيام ربيع 1906 إذ نادى الكاتب العربي الكاتب الفرنسي بهذا الأسلوب: «جان جاك! جان جاك! هو ذا شخص من ألف أو من مليون أضرّته مبادئُك وجاء يشكو ضررَه لك. منذ 15 سنة [أي لما كان أنطون في السابعة عشر من عمره!] أتمنى زيارتك وها أنذا في بيتك. ولا تسلني هل هذه الزيارة زيارة تثبيت أم زيارة=

عشر من شهر آذار/ مارس 1899، وطوال سنتين، يطالعناً، تحت عنوانها مباشرة، ومن الجهة اليمنى، قول مشهور تسوقه المجلة في صيغة شعار وتنسبه إلى جان جاك روسو، وهذا نصه: «يكون الرجال كما يريد النساء فإذا أردتم أن يكونوا عظماء وفضلاء فعلّموا النساء ما هي العظمة والفضيلة»[49]. ومنذ عددها الأول أيضاً، أعلنت الجامعة عن برنامجها: المبدأ الأخلاقي هو الذي ينبغي له أن يسوس «**الإصلاح الحقيقي**». وتحت عنوان فرعي، هو «**الشرق والغرب**»، يعلن أنطون عن إشكالية نقدية سيقتدي بها ويبلورها طوال ما كتب وما عاش، وهي هذه: لا تعني كونية القيم الفلسفية باللزوم أي تبعية سياسية. تحيل المقالة على روسو إحالة ضمنية، ولكنها واضحة. ما يشد النظر في صميم البرنامج الذي أعلنته مجلة أنطون هو التلازم الوثيق بين النظري والعملي؛ فإنه إذا ما تم الفصل بين السياسة والأخلاق عمّ الفساد وانهارت أسس المجتمع. يجب أن يكون إصلاح الجسم السياسي مسبوقاً بتنشئة مدنية تنمي الفضائل الأخلاقية وتصقلها وتربي الناس عليها. إن أخلاقاً مدنية تزعم احترام مبادئ الطبيعة ووصاياها لا تكون كذلك، اللهم أن تصون المنة التي منّت بها الطبيعة على الإنسان، وهي، في آن، حقه وواجبه أن يكون سعيداً، لو «كان على هذه الأرض هناء وسعادة»[50].

وليس أدل من ألفة أنطون مع روسو من مقالته ذات الطابع

= وداع، فإنني جئتك ضجراً تعباً من خدمة لا يجني صاحبها إذا خلص النية فيها سوى الاضطهاد والعدوان». انظر: **الجامعة**، مج 5، ج 1 (تموز/ يوليو 1906).

(49) إن تحقيقاً أوّلاً في أمهات الكتب التي وضعها روسو لم يجز لنا العثور على العبارة بحرفها، لكن **إميل** (الكتابين الأول والخامس) يحتوي على عبارات عديدة قريبة من تلك التي جعلتها **الجامعة** شعاراً لها.

(50) فرح أنطون، «الإصلاح الحقيقي، غرض هذه المجلة»، **الجامعة**، مج 1، ج 1 (15 مارس 1899)، ص 4.

النقدي، بل والهجائي أيضاً، وهي مقالة «**الإنسان وما صنع التمدّن به**»[51]؛ فرغم أن كاتبها ابن القرنين التاسع عشر والعشرين؛ فإنه لم يتوانَ عن الانخراط في نموذج إنسان الطبيعة الذي بلوره روسو. بالإضافة إلى ذلك، يستلهم أنطون آراءَه من **الخطاب في العلوم** ومن **الخطاب في أصل التفاوت** حتى أنه ليعيد، تقريباً، طرحَ المسألة التي كانت أكاديمية ديجون قد طرحتها سنة 1750[52]؛ يقول أنطون: «وجدنا هنا بإزاء مسألة من أهم المسائل الفلسفية والاجتماعية، وهي هل كان في تمدن الإنسانية زيادة راحة [الإنسان] أو زيادة تعبه [...] وهل إن آيات التمدن الساطعة ومكتشفاته الباهرة أصلحت أخلاقهم أم أفسدتها»[53]. وتقديرنا أن التّفكّر الذي يُعمله أنطون هنا فيه شاهد على أنه كان دقيقَ الإطلاع على **الخطاب في أصل التفاوت**. غير أن أنطون يفترق عن التوجه العام الذي به يتناول التنويرُ فكرةَ الإنسان الطبيعي مقترباً شديد الاقتراب من روسو الذي حوّل نموذجاً أنتروبولوجياً يبدو محايداً في ظاهره إلى مثال مشحون بالقيمة في ظاهره أيضاً، وذلك لما أضفى على هذا الإنسان الطبيعي معنى «الطيبة»؛ وهكذا يرى أنطون أن «الإنسان الفطري» يعيش هانئ الجسم والبال متدبّراً أمر عيشه اليومي. ومأتى هناء المتوحش أنه لا يأبه بغده، ولا يهتم له ولا بما يسببه الترف. على هذا النحو أيضاً، يرسي روسو، في **العقد الاجتماعي**، وتحديداً في الفصل الثامن من

(51) يعني التمدّن لدى الكتاب العرب في القرن التاسع عشر «الحضارة» وأحياناً «التقدّم». ولكن المعنى الذي قصده أنطون في هذا النص هو «الترف».

(52) طرحت أكاديمية ديجون (Dijon) السؤال التالي موضوعاً لجائزتها لسنة 1750: «هل ساهم تجديد الفنون والعلوم في تهذيب الأخلاق».

(53) فرح أنطون، «الإنسان وما صنع التمدن به»، **الجامعة**، مج 1، ج 2 (1 نيسان/ أبريل 1899)، ص 20.

الكتاب الرابع، علاقةً بين الترف والانحلال، بين الرفاه والدعة وارتخاء القوة وتواهن السلطان في تاريخ الإسلام. ومعلوم أن هذا الرأي هو رأي لابيه دو مابلي ومن قبله ابن خلدون. وإذ نظر روسو إلى الأمر على ضوء نظريته النقدية في التقدّم، رأى أن الترف قد أدّى بـ **«العرب»** إلى حالة من الرخاوة وإماعة الأنفس حتى اصطنعهم الأعاجم (البرابرة / Barbares) وأخضعوهم لسلطانهم السياسي، فظهر إذّاك التباين بين السلطتين، السلطة الروحية والسلطة السياسية، وهو داء مخصوص في الأصل على المسيحية، كما يعتقد روسو(54).

كما أخذ أنطون عن روسو جوانب من مفارقات تفكيره وأساليب جدليته، وذلك عندما أدرك منه مفهوماً رئيساً في فلسفته للتاريخ، ألا وهو مفهوم **قابلية الكمال** (perfectibilité). وقد ترجمه ترجمة دقيقة في عبارة عربية مسهبة: **«تدَرُّجُ العالم في مراقي الكمال شيئاً فشيئاً»**. ولهذا الضرب من الترجمة ما يبرره تماماً في سياق الكلمات والعبارات الحافة باللفظ الفرنسي داخل النص الروسوي نفسه، كعبارة **«التقدم عبر النُّمُوّات [التطورات] المتتابعة للذهن البشري»** (progrès dans les développements successifs de l'esprit humain)(55) وزعْمُنا أن أنطون أدرك مفهوماً هو أعوص ما حوت

---

(54) Rousseau, "Du contrat social," p. 199.

حاولنا في غير هذا الموضع التقريب بين فيلسوف القرن الثامن عشر لابي دو مابلي (l'Abbé de Mably) وابن خلدون من منظور العلاقة بين تنامي الترف وتقدمه والانحطاط الأخلاقي والسياسي. راجع: Abdelaziz Labib, «Sociabilité et histoire chez Mably et Ibn Khaldun,» dans: *Mably: la politique comme science morale*, [ouv. collectif en 2 volumes, édition préparée par F. Gauthier et F. Mazzanti Pepe] (Bari-Italy: Palomar Casa Editrice, 1997), vol. 2.

(55) بالنسبة إلى النص الفرنسي، راجع: Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, préf. et commentaires de J.- L. Lecercle (Paris: Ed. sociales, 1977), p. 105. =

الفلسفة الروسوية للتاريخ والسياسة والأخلاق، فهو لا يُدرَك إلا بإدراكها شاملة، وهي لا تُدرَك إلا بإدراكه دقيقاً تاماً. ولأنطون مقالة رائدة في **«حقوق الإنسان»**، وفيها يسوق آراء قريبة من روسو ذاكراً إياه بالاسم ومستشهداً بأقواله[56]. ويعلّق أنطون على تصوير روسو للحالة الطبيعية بالقول: «لا ريب في أن الدور الأول أحلى أدوار البشر وأهنأها إذا كان ما وصفه به الواصفون صحيحاً. ومن أكبر هؤلاء الواصفين جان جاك روسو المشهور»[57]. فهذا الإنسان الذي يعيش في أحضان الطبيعة، ولا همّ له سوى تلبية حاجاته في أمان ومن دون تعب «لا يعرف خيراً ولا شرّاً»[58]. يقيناً إن حالة الحضارة قد أزاحت حالة الطبيعة ودحرتها؛ بيد أن قابلية الكمال تمكّن الإنسانية من استعادة المكبوت، وهو القاع الطبيعي الدفين لكل بشر، وبلورته من منظور تاريخها المستقبلي[59]. وحالة الطبيعة هذه ليست وراءنا وإنما هي قيمة سامية، بل هي من باب التعاليم ومن قبيل **ما يجب أن يكون**، وهو ما تفطن إليه أنطون الذي كتب قائلاً: «وهذا النظام معدوم الآن في العالم [...] وإنما أصلح الممالك وأفضلها هي التي تكون أشد قرباً منه من باقي أخواتها. على **أن العالم سائر إليه من حسن الحظ سيراً حثيثاً** وهذا معنى قولهم إن **العالم يتدرّج**

* بالنسبة إلى الترجمة العربية الأحدث راجع: روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، 2009، ص 112.

(56) المصدر نفسه، ص 72.

(57) فرح أنطون، «حقوق الإنسان»، **الجامعة**، مج 3، ج 4 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1901)، ص 250.

(58) المصدر نفسه.

(59) فكرة الفطرة متأتية من كون مصطلح «القابلية للكمال» يشتمل على فكرة التقدّم الطبيعي للنوع البشري.وبهذا المعنى فإن هذا المصطلح يناقض فكرة روسو عن انبناء العقد على الإرادة. إلا أن هذا المصطلح يصل في الآن نفسه **«مقالة في أصل التفاوت»** بـ **«العقد الاجتماعي»**.

في مراقي الكمال شيئاً فشيئاً»[60]. أما فارق أنطون عن روسو، وهو الفارق الذي يكسر التلقي والمعاودة، أو قُلْ يثنيهما عن اتجاه روسو ليوجههما وجهة القرن التاسع عشر، وهو عصر التقدم بامتياز، فهو أن أنطون، خلافاً لروسو، قد كتب ما كتب بعد قرن من حدث الثورة الفرنسية الأعظم. كما أدرك أنطون بعمق الصلة الوثقى، ولكنها خفية، بين **إنسان الطبيعة** و**حقوق الإنسان**، وأن هذه تصبح باطلةً نظرياً ما أن يُنفَى عنها الشرطُ الطبيعي، وهو شرط غير وضعي وما قبل مدني وما قبل تاريخي، ومجرد من المكان والزمان والعِرْق والطبقة والبشرة والطقس والعُرف، بل هو منقوش في أفئدة البشر. وإذ أمكن للمفكر العربي أن يتبين تلك الرابطة الخفية، ذيّل مقالته بترجمة **لإعلان حقوق الإنسان** لثورة 1789. ومما له دلالة بالغة أن نرى أنطون يعمد مرتين خلال مقالته إلى تأكيد أن **الإعلان الفرنسي** غير مستقل عن مقالته هو بالذات، بل إنهما معاً يشد كلاهما الآخر.

لقد شهد شاهد كبير، وهو سلامة موسى، على أن نظرية **العقد الاجتماعي**، كما صاغها روسو، لها أثر في المثقفين العرب في بداية القرن العشرين، فقال: إن «أنطون العظيم» «الكاتب العظيم» و«الشخصية الفذة»، هو الذي «استبدل بالماوردي عندي جان جاك روسو»، بل جاء «برؤيا جديدة» و«دنيا جديدة»[61]. ثم إن سلامة موسى يميّز بين نزعتين رئيستين في الفكر الكوني، واحدة يمثلها المركيز دو ساد وهي الفردية المتمركزة على ذاتها، وواحدة يمثلها روسو وهي التنشئة الاجتماعية والمدنية، مستخلصاً من نمذجته هذه، والتي تنطلق من علمين من أعلام القرن الثامن عشر الفرنسي، أن

(60) أنطون، «حقوق الإنسان»، ص 251.

(61) سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، ص 54-57.

حالة الأدب العربي والفكر العربي كانت ستكون مغايرة تماماً لو أن العرب ترجموا روسو قبل مئة أو مئة وخمسين سنة[62].

وهكذا نتبين كيف أن حضور روسو في فكر كلّ من الطهطاوي، وإسحق، وأنطون، يعيّن لنا **حالة خاصة** من حالات حضور الآخر في الثقافة العربية المعاصرة كاشفاً عن وعي ذكي وقلق وناقد. ومهما كان انبهار هؤلاء الرواد بروسو، فإن الصورة التي رسموها له تنبئ بنزعة إنسانية عربية مقتدرة وذات ناموس ذاتي. غير أن مسارات التاريخ وأحابيله سرعان ما ستغير وجه العلاقة لأن الآخر سيفرض نفسه ويتسرب إلى خفايا الذات في صورة قوة جذابة ومنفرة، قاهرة ومسيطرة. وهكذا سيخلط خطاب الذات العربية بين العقل والحدث، بين الحقوق والوقائع، بين المقدمات المعرفية والآثار العملية. أما المحصلة النهائية، فهي أن صورة روسو الأصيلة التي كانت، في عصر رواد النهضة العربية، سلاحاً استخدمته الذات في معركتها مع نفسها قد خبا بريقها وخفت تأثيرها، فتوارى روسو محرك السواكن بعيداً عن هواجس الحياة وقلاقل الشأن العمومي، ولم يبقَ سوى «روسو المدرسي» أو «روسو الموضوع» الذي «يتعاوره المختصون السعداء»[63] في الجامعات. ولا ندري اليوم إن ستعيد التطورات السياسية والثقافية العظمى التي يعيشها العالم العربي منذ الثورة التونسية بسطَ قضايا الفكر السياسي الروسوي في الفضاء العمومي أم أنها ستعجز دون ذلك. ومهما يكن من أمر، فيقيناً أن محاولة هذه الترجمة قد جاءت في حينها.

---

(62) سلامة موسى، «نزعتان في الأدب والفلسفة،» في: **الأدب للشعب** (القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، 1956)، ص 128.

(63) عبارة ينسبها أحد الأصدقاء إلى فيصل دراج، فاقتبسناها منه.

2 - **في ترجمة العقد الاجتماعي** : عرف هذا الكتاب عديداً من الترجمات إلى اللغة العربية منها منتخبات من النص، ومنها النص الكامل، ومنها ما هو ترجمة عن الأصل، ومنها ما هو ترجمة عن ترجمة. ومما طالته اليد ورجعنا إليه أربع ترجمات سابقة للترجمة التي نقترحها على جمهور القراء. ولكن ما الداعي إلى ترجمتنا هذه والحال أن السابقات مما قرأنا ترجمات ذكية، جادة، وذات قيمة معرفية و«تاريخية» رفيعة؟ وجوابنا، أن تاريخيتها هي التي ترسم حدودها الطبيعية القصوى، ككل ترجمة سابقة أو لاحقة. ورأينا أن علمية الترجمة تنزاد بالتراكم والتجاور، بالنقد والتكامل. ونتصور الترجمة كما نتخيل ما تفعله أجيال البشر في عصور ما قبل التاريخ وهي تصقل تباعاً الحجر والمعدن والأداة، بلا نهاية. فترجمة **العقد الاجتماعي** لروسو، وهي التي تعنينا هنا، ليست مجرد اجتهاد يأتيه مترجم فرد، أو عقل تجريبي، في علاقته بهذا المؤلَّف، بل إن هذه العلاقة الإمبيريقية تتأصل في بنية معرفية أشمل وتتحدد بمكوناتها، في سياق الدراسات والشروح العربية المتخصصة سواء في روسو، أو في عصره، أو التي لها دراية وافية بتطور المشكلات السياسية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم، والتي تفرضها نظرية روسو في التعاقد ومسائله الجوهرية كالسيادة والديمقراطية والتمثيلية والانتخاب. والحال أنه قد مضى ما يقارب الستين عاماً على أول ترجمة عربية **للعقد الاجتماعي**، حينما كانت علاقة الفكر العربي المعرفية والبنيوية بروسو لاتزال متلعثمة، فقد آن الآوان لمعاودة المحاولة. وهكذا فإن الفكر الروسوي بعد العراك العربي معه ليس هو الفكر الروسوي عينه قبل العراك. فغنيّ عن البيان أننا مدينون كثيراً للترجمات السابقة التي عدنا إلى دقائقها وتفصيلاتها، ولكَم استفدنا منها لا بالاحتذاء، وإنما بالاجتناب والاختلاف. بقي أن لكل ترجمة طابعها وأسلوبها المخصوصين عليها. ومهما يكن من أمر المقصد الروسوي الأصلي، فإن لترجمتنا طابع الفلسفة السياسية والحقوقية.

فأما **أولى الترجمات**[64] العربية، فالأرجح أنها ترجمة عادل زعيتر الموسومة بـ **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية** المطبوعة في سنة 1954 في القاهرة. وقد «قرأ هذه الترجمة وفق أحكام منظمة الأونيسكو: توفيق الصباغ وكمال الحاج»، كما تنص على ذلك صفحة العنوان الثانية. وأكثر الظن أنها أول ترجمة عربية كاملة معروفة[65]. ومعلوم أن الأستاذ عادل زعيتر مترجم من الطراز الأول، وقد نقل من الفرنسية إلى العربية سبعة وثلاثين مجلداً، منها مؤلفات لروسو، وفولتير، ومونتسكيو، وإرنست رينان، وغيرهم. ومعلوم أيضاً أن هذا المترجم رجل قانون وعارف مدقق باللغة العربية وقواعدها وفنونها. فإن أنت قرأت **العقد الاجتماعي** كما ترجمه زعيتر، غاب عنك أنك تقرأ ترجمة لفصاحة ألفاظها وقوة مبانيها وجملها. ولكن إن قيل لك أنك تقرأ ترجمة **العقد الاجتماعي**، فربما طمحت إلى العودة إلى الأصل لاستفساره واستبيان بعض المعاني، وبخاصة بعض المفاهيم الفلسفية.

وأما **ثانية الترجمات**[66]، فهي تلك التي وضعها بولس غانم وقرأها خليل رامز سركيس ونشرت في سنة 1972 في بيروت تحت رعاية اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع أيضاً. وهي لا تبعد كثيراً عن

---

(64) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي**، ترجمة عادل زعيتر، [طبعة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (الأونيسكو)] (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، [الطبعة الأولى، 1954].

(65) راجع «كلمة الناشر» في: جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسية**، ترجمة عادل زعيتر (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1995)، ص 3. راجع تقديمنا **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، 2009، ص 33.

(66) جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي ومبادئ القانون السياسي**، ترجمة بولس غانم (بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع [توزيع المكتبة الشرقية]، 1972).

الأولى، اللهم من جهة الأسلوب أو بعض الجزئيات. وما قلناه في ترجمة غانم لـ **أصل التفاوت**، والصادرة أيضاً ببيروت في سنة 1972، يصدق على ترجمته للـ **العقد الاجتماعي**، فهي كذلك لها فصاحةُ العربية وصفاؤها. غير أن المسحة الأدبية الغالبة عليها قد تُعَلِّلُ بأسلوب روسو نفسه في الكتابة، وهو الذي كثيراً ما ضلّل المترجمين وأوقعهم في شراك الأدب في ما يتصل بالمؤلفات النظرية لا بالمؤلفات الرومانسية، طبعاً. ورُبّ فصاحة تصير كدورةً في المفهوم، وانحلالاً في المصطلح الفلسفي الثابت. ويحصل أن تجاوز البلاغة مطابقةَ الكلام للمقصود لتصير طلباً لرونق التركيب العربي وتوازناته الصوتية. هكذا صار المفهوم الروسوي الواحد «ينقسم» إلى حدود كثيرة حتى تندرج الكلمات والعبارات في كمائم المحسنات البديعية[67].

وثالثة الترجمات[68]، هي ترجمة عبد الكريم أحمد التي راجعها توفيق اسكندر. وقد تمت عن ترجمة إنجليزية، لا عن الأصل الفرنسي. وقد صدرت في القاهرة عن دار سعد للطباعة والنشر، ضمن سلسلة «الألف كتاب» الشهيرة التي كانت من مشاريع العهد الناصري بمصر. وللأسف أغفلت هذه الطبعة تاريخ النشر؛ لكن رقمها في السلسلة، وهو 419، يجوّز لنا أن نعيّن تاريخَ الطبعة بالتقريب مع أرقام تواريخُها معلومةٌ؛ فنرجح أن يكون تاريخ هذه الترجمة المصرية في منتصف الستينيات من القرن العشرين (1964-1965). ولهذه الترجمة خاصيات من أهمها: 1) اعتمادها على طبعة

---

(67) راجع تقديمنا لترجمة **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، 2009، ص 33.

(68) **Locke, Hume and Rousseau, *Social Contract: Essays*, [Edit. Ernest Barker] (London: Oxford University Press, 1947).**

إنجليزية مشهود لها، قدّم لها السير إرنست باركر تقديماً مسهباً ومتميزاً، وأصدرها عام 1947 في أكسفورد، ثم أعيد نشرها باستمرار حتى يومنا هذا؛ وهي تجمع بين ثلاث مؤلفات في مجلد واحد: **الرسالة الثانية في الحكم المدني** لجون لوك، و**العقد الأصلي** لدافيد هيوم، و**العقد الاجتماعي** لجان جاك روسو. ومن المفارقة أن يكون لهذه الترجمة عن الإنجليزية فضل الدقة في اللفظ والمصطلح والمعنى. والحاصل أنها عرّبت اللفظ وترجمت المعنى؛ وهو ما ثبت بالمكافحة بين ثلاثة نصوص: العربي والإنجليزي والفرنسي. فهل لهذه المفارقة من تفسير؟ والجواب هو أن الترجمة الإنجليزية، وهي حديثة العهد، إذ شرحت نصاً كلاسيكياً ويَسّرت عواصاته الأصلية بقدر ما أعادت كتابته واستوضحه، فإنها يسرت عمل المترجم العربي. وهو ما يصدق على جنس الترجمة بعامة، ما دامت الترجمة ضرباً من الشرح والتأويل.

وأما **رابعة الترجمات**[69]، فهي الصادرة في تونس في سنة 1980 والتي وضعها الأستاذان عمار الجلاصي وعلي الأجنف. وهنا ننتقل إلى حيز ثقافي أكثر اطلاعاً على الفكر واللغة الفرنسيين، بل وأكثر مراساً معهما. وما يميز هذه الترجمة اجتنابها التكلف والزخرف في الأسلوب تدقيقاً للمفهوم وللمصطلح. فهي إذاً ترجمة أمينة مقتصدة. وربما غمطت صرامتها جانبَ السيولة والدفق الساريين مع روح **العقد الاجتماعي** في بنائه وأسلوب كتابته.

ولقد درجنا في ترجمتنا لـ **العقد الاجتماعي** على ما اتبعناه سابقاً في مراجعة وتدقيق ترجمة **الخطاب في أصل التفاوت**،

---

(69) جان جاك روسو، **في العقد الاجتماع أو مبادئ الحق السياسي**، تعريب عمار الجلاصي وعلي الأجنف)تونس: دار المعرفة للنشر، 1980).

فاعتمدنا، من بين ما اعتمدنا، المصطلحَ الروسوي كما تحدده التعريفاتُ والشروحُ الواردة في **قاموس جان جاك روسو** في طبعته الأخـيـرة (*Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 2006). وتجنباً، أيضاً، لما قد يطرأ من خلط وتشويش على فهم معاني اللفظ الفرنسي سواء أكان متروكاً أم جارياً، اعتُمِد **قاموس الأكاديمية الفرنسية** في طبعتي عام 1694 وعام 1762، أي في العهد الذي عاصره روسو. وتيسيراً للدخول في لغة التنوير ومثله وقيمه اعتمد **القاموس الأوروبي للأنوار** (*Dictionnaire européen des lumières*, 1997). ولقد فضلنا في هذه الترجمة قدر ما يكون الأمر جائزاً من حيث فصاحة اللغة لفظاً وبناء وتركيباً، وقدر ما تكون الوسيلة مبلغة للمقصود الروسوي مصطلحاً ومعنى، أن نستخدم ما تواضع عليه الكتاب والمترجمون والفلاسفة العرب لعصرنا هذا في نقل فلسفة القرن الثامن عشر عموماً والفلسفة السياسية خصوصاً[70].

وارتأينا أن نضع لهذه الترجمة تعليقات وحواشي كلما ظننا ذلك ضرورياً، فقد انتهجنا هنا ما لزم من إشارات حول أعلام جاء ذكرها في **العقد الاجتماعي**، أو ما لزم من توضيحات نأمل منها أن ترفع لبساً طبيعياً يحيط بأمهات المفاهيم في هذا المؤلف. عدا ذلك تحاشينا إغراق النص الأصلي بالتعليقات والشروح المطولة والحواشي التي قد تمنع القارئ من حرية الفهم والتأويل، بل ومن حرية التفكير بنفسه أصلاً.

ومن الصعوبات التي واجهتها هذه الترجمة في نقل المفاهيم والمعاني جاء في مقدمتها مفهوم «**جسم اجتماعي**» و«**جسم سياسي**»

(70) هذا ما كنا أكدناه في تقديمنا لترجمة **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، ص 33-34.

(corps, social, politique)؛ وهو مصطلح دقيق في **العقد الاجتماعي** يوجب أخذَه مأخذاً متروياً، نتوقف عنده لأهميته أولاً ولتقديم مثال عن الصعوبة والاعتياص في الترجمة. فأما من جهة دلالاته اللغوية الأصلية المستخلصة من قواميس اللغة الفرنسية «القديمة» (1606-1762) فمنها ما يهمّ القصدَ الروسوي مثل: شمولية البدن (جسم واحد)، ووحدة نسيجه، وبالتالي هويته واستقلاله وإمكان التعرف إليه وتعريفه ونعته (كما نُعرّف وننعت جوهراً فرداً، زيداً أو عمراً). ويطلق اصطلاحاً على «الكلّ الذي لجماعة»، وذلك أنه مهما تمايزت الأعضاء بقيت اللحمة سارية بينها، وبقي الكل المعنوي قائماً.

وترددنا بين **جسم وجسد** ثم اجتنبنا كلمة جسد فلها مقاصد فلسفية ولاهوتية (ثيولوجية) تجاوز مجرد العضوية ومجرد الحياة اللتين يقصدهما روسو في **العقد الاجتماعي**، إذ ربما يكون الجسد رغبة، أو وعياً، أو لاوعياً، أو مخيلة... إلخ. ومن هذا المنظور يمكن لمصطلح **الهيئة** في اللغة العربية أن يؤدي الدلالات الفلسفية والسياسية التي يؤديها مفهوم الجسم مع اجتناب العضوانية والجسدانية وما يعلق بهما من ترسبات دينية وعرفانية غربية. وهذا ما قد يبدو من الوهلة الأولى موافقاً للتصور غير العضواني الذي يقول به روسو: ليس المجتمع ومؤسساته معطى طبيعياً ولا كائناً حيّاً، وإنما اختراعاً بشرياً، فالمجتمع والدولة والحكومة هيئات اصطناعية؛ وهكذا فإن الكل المدني اصطناعي بدوره. ومع ذلك وجب في مواضع كثيرة من العقد ترجمة كلمة corps بكلمة **جسم**، لا بكلمة **هيئة**. ورأيْنا أنْ ليس القصور اللغوي هو الذي ألجأ روسو إلى كلمة corps؛ بل الأرجح أنه قصد قصداً إلى ذلك لتثبيت مفاهيم الحياة والحركة والعنفوان والتواصل والتكامل داخل كلّ جامع شامل أوحد؛ وهو ما لا يمكن لكلمة هيئة (مجرد الصورة والشكل والتناسق الخارجي) أن تؤديه، بل تؤديه كلمة جسم. ليس المجتمع جسماً، ولكنه يعمل كما يعمل الجسم. وليس أدل على ذلك من أن

روسو يعمد من بداية **العقد** حتى نهايته إلى إجراء مقارنات وقياسات بين الهيئات المدنية والسياسية، الأصلية كما الفرعية، الكبرى كما الصغرى، وبين جسم الإنسان بالخصوص، وربما به حصراً. وقد يذهب روسو أحياناً – كما في مقالة **الاقتصاد السياسي** إلى حد وضع مماثلة قياسية دقيقة بين أعضاء الجسم وأعضاء المجتمع المدني، وبين وظائف هذه ووظائف تلك. وإن في المماثلة هذه ما يزيد على الحاجة البيانية ليبلغ مقصداً أعمق: تعريف الأشياء لا يحصل فقط بما هي هي، وإنما بما هي مأمولة أيضاً، أي كما يجب أن تكون، فكلما استقامت المماثلة اجتماع / جسم قارب المجتمعُ كمالَه الدستوري. ومعلوم أن أعظم الإنشاءات اليوتوبية النظرية ألّفت، مثل روسو، بين النزعة الاصطناعية المتشددة والتمثيل العضوي. وتكمن قوةُ الجسم المجازية والتربوية والإبستيمية في كونه ينبئ بعكس ما هو، أو لنقل بالمسكوت عنه، ألا وهو «النفس» أو «الروح» أو «الكل المعنوي» الذي نتأوله بتوسط ما نلاحظه في الجسم من حركة وحياة وعنفوان وأهواء وتداع لأعضائه وتعاضد بين أجزائه. وهذا الكل المعنوي هو، على وجه الضبط، مراد روسو في **العقد الاجتماعي**.

ويطرأ للمترجم تردد شديد بين دقيق المصطلحات كمصطلح الجسم مثلاً. وكم كانت قراءة صديقنا **صالح مصباح** لعملنا، ترجمةً ومقدمةً، علاوة على المناقشات بيننا، مدَداً لنا جميلاً. فله كل الشكر والعرفان.

نرى في خاتمة مطافنا كيف أن همّ روسو في **العقد الاجتماعي** لم يكن أن يقدم مخططاً لتنظيم هذا الجسم الاجتماعي، ولا برنامجاً عملياً للمشرعين والحكّام، وإنما تعيين «**مبادئ** القانون السياسي»، كما ينص على ذلك العنوان الفرعي لكتابه. والمبادئ تلك هي شرط الشروط، أو قل الشرط الأساسي لكل **دولة قانون** ممكنة. من هذه الزاوية، فإن المشروع السياسي الذي لروسو ليس البتة يوتوبيا سياسية

تقودنا قسراً إلى غاية محتومة ومعلومة مسبقاً، وإنما هو استقصاء في أصول الحق لم يفقد نضارته الأولى، بل هو متجدد ومنفتح دائماً على النظر والتأويل، والحال أن العالم يستعد للاحتفاء في العام 2012 بالمئوية الثالثة لمولد جان جاك روسو وبمضي 250 عاماً على صدور **العقد الاجتماعي**[71].

V ـ نبذة بيبليوغرافية

أ ـ مصادر روسو:

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Eds. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. (Bibliothèque de la Pléiade). 5 vols.

———. Du Contrat social. dans: *Oeuvres complètes*. vol. 3, 1969.

———. Du Contrat social. Précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du contrat social* (Première version) et suivi de *Fragments politiques*. Texte établi et annoté par Robert Derathé. Paris: Gallimard, 1964. (Folio). Rééd. 1995.

ب ـ مداخل إلى روسو:

Baczkzo, B. *Rousseau, solitude et communauté*. Paris; La Haye: [n. pb.], 1974.

Burgelin, P. *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: [n. pb.], 1952. 2e éd. 1973. Rééd. 1978.

---

(71) لعل أكبر حدث منتظر على مستوى النشر هو العمل غير المسبوق لدار **غارنييه** الباريسية في نشر كل ما كتَب روسو وعُثِر عليه لا بحسب الموضوعات كما فعلت **مكتبة لبلياد**، وإنما بحسب التسلسل الزمني لكتابة الأثر أو لنشره. وتتكون **الأعمال الكاملة** لروسو والتي تشرع دار غارنييه في إصدارها خلال سنة 2011 وتتمادى فيه حتى سنة 2015 من 21 مجلداً تجمع قرابة 30 ألف صفحة. لمزيد التدقيق، راجع: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, [sous la direction de J. Berchtold, F. Jacob et Y. Séité] (Paris: Garnier, 2011-2015).

Cassirer, E. *Le Problème Jean-Jacques Rousseau*. Trad. B. de Launay. Paris: Hachette, 1987.

Gouhier, H. *Jean-Jacques Rousseau et son œuvre*. Paris, 1964.

———. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: [n. pb.], 1970. Rééd. 1984.

Groethuysen, B. *Jean-Jacques Rousseau*. Paris: [n. pb.], 1949. Rééd. 1983.

Mornet, D. *Rousseau, l'homme et l'œuvre*. 5e éd. Paris: [n. pb.], 1967.

Philonenko, A. *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*. Paris: Vrin, 1984. 3 vols.

Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*. Paris: [n. pb.], 1958. Rééd. 1994.

Talmon, Jean-Louis. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: [n. pb.], 1952.

Trousson, R. et F. S. Eigeldinger [sous la direction de]. *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

ب - شروح حول «العقد الاجتماعي»

1 - شروح أساسية:

Alfieri, V. *De la tyrannie*. Trad. de l'italien. Paris: Bibliothèque nationale, 1865.

Althusser, L. «Sur le contrat social.» *Cahiers pour l'analyse*: no. 8, 1978.

Bertram, Christopher. *Rousseau and Social Contract*. London and New York: Routledge, 2004.

Clero, J.-P. et T. Menissier (éds.). *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique*. [Ouv. collectif]. Paris: Ellipses, 2004.

Colletti, L. «Rousseau critique de la société civile.» - «Mandeville, Rousseau et Smith», dans: Colletti. *De Rousseau à Lénine*.

Trad. de l'italien. Paris: [n. pb.], 1972.

Crocker, L. G. *Rousseau's Social Contract. An Interpretative Essay.* Cleveland: [n. pb.], 1968.

Derathé, R. *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps.* Paris: [n. pb.], 1950.

Etudes sur le contrat social de Jean-Jacques Rousseau. Paris: Société les belles lettres, 1964.

Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau.* Paris: [n. pb.], 1974.

Goyard-Fabre, S. Entrée «Contrat social.» Dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau.* [Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger]. Paris: Honoré Champion, 2006.

Julliard, Jacques. «la faute à Rousseau.» *Le Nouvel observateur, numéro hors-série*: Rousseau: le génie de la modernité (juillet-août 2010).

Luporini, L. Entrée «Institutions politiques.» dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau.* [Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger]. Paris: Honoré Champion, 2006.

Launay, M. *Jean-Jacques Rousseau écriavain politique.* Grenoble: [n. pb.], 1971.

Macpherson Crawford Brough. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke.* Oxford: Clarendon Press, 1962.

Manent, P. *Naissance de la politique moderne. Machiavel, Hobbes, Rousseau.* Paris: [n. pb.], 1977.

Mouton, Yann. «Le contrat social à l'épreuve de la religion civile.» dans: *L'idée de contrat social. Genèse et crise d'un modèle philosophique.* [Ouv. coordonné par J.-P. Cléro et Thierry Ménissier]. Paris: Ellipses, 2004.

Pensée de Rousseau. [Ouvrage collectif]. Paris: [n. pb.], 1984.

Pezzillo, Lelia. *Rousseau et le contrat social.* Paris: PUF, 2000.

Philonenko, A. «Etudes sur les discours de Rousseau.» *Pensée Libre*: vol. 1, Ottawa 1985.

Polin, R. *La politique de la solitude. Essai sur Jean-Jacques Rousseau*. Paris: [n. pb.], 1971.

Roussel, J. Entrée «Du contrat social.» dans: *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. [Sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger]. Paris: Honoré Champion, 2006.

Strauss, L. *Droit naturel et histoire*. Trad. de l'anglais [*Natural Right and History*, 1953]. Paris: [n. pb.], 1954.

Talmon, Jean-Louis. *The Origins of Totalitarian Democracy*. Londres: [n. pb.], 1952.

2- مراجع متصلة بالتقبل العربي لروسو [مرتبة ترتيبا زمنيا]:

1834. الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، ضمن **الأعمال الكاملة**، بيروت، المؤسسة العربية للنشر، 1973 [الطبعة الأولى 1834].

1867. خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تونس، 1986 [الطبعة الأولى 1867].

1877. اسحق، أديب، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، جمعها وقدم لها ناجي علوش، بيروت، دار الطليعة، 1982 [مجموعة نصوص : 1877- 1884].

1899. فرح أنطون، مجلة **الجامعة**، الإسكندرية - نيويورك، 1899- 1910.

1900. الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الإستعباد**، دار النفائس، بيروت، 1984 [المؤيد 1900-1902].

1921. هيكل، محمد حسين، **جان جاك روسو، حياته وكتبه**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية 1965، [الطبعة الأولى 1921-1923].

1954. زعيتر، عادل (مترجم)، **العقد الاجتماعي و مبادئ القانون السياسي**، تأليف جان جاك روسو، بيروت، مؤسسة الأبحاث

العربية، [عن طبعة اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع (الأنوسكو)]، 1995 [الطبعة الأولى 1954].

1956. سلامة موسى، "نزعتان في الأدب والفلسفة"، **الأدب للشعب**، القاهرة، المكتبة الأنجلو مصرية، 1956.

1958. سلامة موسى، **تربية سلامة موسى**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، 1958.

1958. مراد، حلمي (مترجم)، جان جاك روسو، **الاعترافات**، سلسلة كتابي، القاهرة 1958-1960.

1965(؟). عبد الكريم أحمد (مترجم)، **العقد الاجتماعي، تأليف: لوك، هيوم، روسو**، القاهرة، دار سعد للطباعة والنشر، سلسلة "الألف كتاب"، الكتاب 419 [ب.ت.].

1972. بولس غانم (مترجم)، **العقد الاجتماعي و مبادئ القانون السياسي**، تأليف جان جاك روسو، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروئع [توزيع المكتبة الشرقية]، 1972.

1980. الجلاصي، عمار، و الأجنف، علي (مترجمان)، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي**، تأليف جان جاك روسو، تونس، دار المعرفة للنشر، 1980.

1997. LABIB, Abdelaziz, « Sociabilité et Histoire chez Mably et Ibn Khaldun », in *Mably: la politique comme science morale*, [ouv. Collectif en 2 volumes, édition préparée par F. Gauthier et F. Mazzanti Pepe], (Bari-Italy, Palomar Casa Editrice, vol. II,1997).

2001. LABIB, Abdelaziz, "Présence de Rousseau dans la *Renaissance* arabe", in *Jean-Jacques Rousseau: politique et nation*, Paris, H. Champion, 2001.

2004. مصباح، صالح، «الدين والدولة من منظور جمهوري حديث:

من مكيافيللي وروسو إلى دي توكفيل»، **الكراسات التونسية**، عدد 193-194/ 20045-200، ص11-32.

2009. غانم، بولس (مترجم)، جان جاك روسو، **خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر**، تدقيق وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.

2009. لبيب، عبد العزيز، «المجتمعات المدنية من منظور الناموس الذاتي»، صادر في **الجمعيات بين التأطير والتوظيف** [مؤلف جماعي باشراف الكراي القسنطيني]، منشورات جامعة منوبة، 2009.

2010. لبيب، عبد العزيز، «المعرفي والإيديولوجي في دراسات الفكر الغربي : التلقي العربي للفكر التنويري الغربي»، ضمن: **المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر** [مؤلف جماعي]، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

أ.د. عبد العزيز لبيب

تونس حزيران/ يونيو 2010 - حزيران/ يونيو 2011

تنبيه

استخلصت هذه الرسالة الصغيرة من عمل أوسع كنت في عهد بعيد قد شرعت في إنشائه من غير أن أحسب حساباً لقدراتي، ثم أهملته منذ وقت طويل. ومن بين شتَّى الشَّذرات التي يمكن استخراجُها مِمّا قد تمّ إنشاؤه، فإنّ أكبرَها حجماً وأقلّها تبخيساً أمام عموم القراء هي، على ما يظهر لي، هذه الشذرة. عدا ذلك لم يبْقَ شيء.



الكتاب الأول

غرضي أن أبحث عمّا إذا كان ممكناً أن يوجد في النظام المدنيّ ميزانٌ لوضع سنّة الحُكْم تكون مشروعةً وثابتةً باعتبار البشر كما هم كائنون، وباعتبار القوانين كما يمكنها أن تكون. وسأسعى، في هذا البحث، إلى أن أقرن دائماً بين ما يبيحه القانون وما تقضي به المصلحة من أجل ألاَّ يحصل البتة الانقسامُ بين العدالة والمنفعة.

فلأطرقْ موضوعَ بحثي من دون أن أستدل على ما له من أهميّة. وقد يسألني أحدهم إنْ كنتُ أميراً أم مشرعاً حتى أكتبَ في السياسة؟ وجوابي أنْ كلاّ، ولذلك أكتب في السياسة. لو كنتُ أميراً أو كنتُ مشرعاً، لما أهدرتُ وقتي في قولِ ما يجب عمله، بل لَكنت فعلتُه أو سكتّ.

وإذْ وُلدتُ مواطنَ دولةٍ حرّة عضواً من أعضاء صاحب السيادة، فمهما كان تأثيرُ صوتي في الشؤون العمومية ضعيفاً، فإنّ حقّي في التصويت عليها كافٍ لأنْ يُوجِب عليّ تحصيلَ المعرفة بها. ألَا إني سعيد، كلما تأملت في أمر الحكومات، بأن أجد دائماً في بحوثي أسباباً جديدة تُحَبّبُ إليَّ حكومةَ بلادي!

الفصل الأوّل

موضوع هذا الكتاب الأول

وُلد الإنسان[1] حرّاً؛ وفي كل مكان، هو الآن يرسف في الأغلال. فما بالك بواحد من الناس يُخيّل إليه أنّه سيّد الآخرين، والحال أنه لا ينفك عبداً أشدَّ عبوديةً[2] منهم. كيف حصل هذا التغيير؟ ذاك ما أجهله. وأيّ شيء يمكنه أن يجعل منه شأناً مشروعاً؟ هذه مسألة أظنّني قادراً على حلها.

[الهوامش الواردة بين معقوفين [] هي من وضع المؤلّف، أما الهواش الباقية فهي من وضع المترجم].

(1) على نحو ما فعل روسو في كتابه الصادر عام 1755، وهو **خطاب في أصل التفاوت وأسسه بين البشر** (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، نراه في **العقد الاجتماعي** يبدأ حديثه بـ **الإنسان**. لنذكر القارئ بأنّ علوم الإنسان المستحدثة في أوروبا تعود بداية تأسيسها إلى عصر النهضة، وبالخصوص إلى الإيطالي بيك دي لاميراندولا مؤلّف **في شرف الإنسان** (1486)، وإلى الفرنسي مونتاني (Montaigne) مؤلف **المحاولات** (بدأ تأليفه سنة 1572). ثم تدعّم المعمار الأنثروبولوجي بأعمال فلسفية كثيرة نخص بالذكر منها كتاب **الأخلاق** لسبينوزا (تم تأليفه بين عامي 1661-1675)، و**رسالة في الطبيعة البشرية** لدايفد هيوم (1748). ولئن استأنف روسو هذا المسار واستكمله، فإنه حول ما كان سابقاً مجرد إصلاح للعقل أو للفهم إلى ثورة معرفية وأخلاقية شاملة بأن نقل مركز الانشغال من الثيولوجيا (اللاهوت) إلى الأنثروبولوجيا (الناسوت)، وذلك عندما خلّص الخطاب في الإنسان من ترسبات الأنطولوجيا التي كانت مسيطرة في القرن السابع عشر. ولقد رأى كَنْت في المساهمة الروسوية ثورة كوبرنيكية في المجال العملي. وبعد روسو لم تخلص المثالية الألمانية ذاتها من المدّ الإنسي الكاسح إذ نرى كَنْت أيضاً يجعل من سؤال «من هو الإنسان» مردّ جميع أسئلته وتأليفاً لها، ما كان منها معرفياً أو عملياً أو عقدياً.

(2) العبودية (servitude): العبودية لفظ مشترك يؤدي تماماً المقصود من الخدمة بالتبعية والإكراه إنْ بمقابل أو من دونه. ولا تنحصر كلمة عبودية في الدلالة على نظام اجتماعي بعينه، أي ملكية الأسياد لخدمهم من البشر، ففي هذه الحالة نسمي العبد المملوك **رقاً ورقيقاً**، والعبيد أرقاء ورقيقاً (اسم جمع)، ونسمي الوضعَ أو الشرط استرقاقاً.

وأما إذا لم آخذ في حسباني إلا القوّة وما ينجم عنها من أثر أقول: «طالما أن شعباً من الشعوب يكون مرغماً على الطاعة، فيطيع، فنِعْم ما يفعل؛ وحالما يستطيع أن يرفع عنه النِّير، فيرفعه، فخيرٌ ما يفعل: فإذْ هو يستعيد حرّيته بعين الحق الذي به سُلِبَت منه، فإما أن يكون محقّاً في استرجاعها، وإمّا أنه لم يكن هناك من حقّ البتة في أن تُسلَب منه [قبلئذٍ]». لكن النظام الاجتماعي حقّ مقدّس يُستخدَم قاعدةً لجميع الحقوق الأخرى. بيد أنّ هذا الحق لا يتأتّى البتّة من الطبيعة؛ فهو، بالتالي، مؤسَّس على اتفاقيات[3]. والمقصود إنما المعرفةُ بهذه الاتفاقيات. وواجبي، قبل بلوغ المقصود، أن أثبت ما كنت لحيني قد تقدّمت به.

الفصل الثاني

في المجتمعات الأولى

أكثر المجتمعات ضرباً في القِدم، وقُلْ المجتمع الطبيعي[4] الوحيد من بينها جميعاً، إنما هو مجتمع الأسرة. هذا مع أن ارتباط الأولاد بأبيهم لا يدوم إلاّ طيلة الوقت الذي يحتاجون في أثنائه إليه لحفظ بقائهم[5]. وما أن تنفكّ هذه الحاجة، حتى تنحلّ الرابطة

---

(3) الاتفاقية قريبة من العقد، ولكنها أكثر عمومية منه، بل هو صيغة من صيغها الممكنة. تشترط الاتفاقية، من منظور حقوقي، توفّر الإرادة الحرة، والاستقلال الذاتي (أو الاستقلالية)، والرشد وهو مجاوزة حالة القصور. ومن شأن الاتفاقية أن تستعيض عن الحرية الطبيعية بالحرية المدنية.

(4) المجتمع الطبيعي هو المقابل للمجتمع الاصطناعي، فهو إذاً مجتمع سابق للعقد ولمجتمع الاشتراك (المدنية).

(5) البقاء (conservation)، وهو يعمل بمثابة الناموس الطبيعي الآمر للإنسان بمجلبة الخير لنفسه ودفع الضرر عنها. ولئن كان من شأن هذا الناموس أن يَضَعَ الإنسانَ في موضع =

الطبيعيّة. فأما وقد أصبح الأولاد في حلّ من طاعة أبيهم التي كانت واجبة عليهم؛ أما وقد صار الأب في حلّ من رعاية الأولاد التي كانت واجبة عليه، دخلوا جميعهم على حدّ سواء في طور الاستقلال. وإذا ما مكثوا متحدين لم يعُدْ ذلك بالفطرة الطبيعية وإنما بمقتضى الإرادة؛ وهكذا فإن الأسرة نفسها لا تستمرّ باقيةً إلاّ على وجه الاتفاق.

فأمّا هذه الحريّة المشتركة فنتيجة طبيعة الإنسان. وأما شرعة الإنسان الأولى فالحرصُ على بقائه هو بالذات؛ كما أن الرعاية التي يبدأ بها هي تلك التي يُدين بها لنفسه؛ فإذْ بلغ سنّ الرشد، وأصبح حكماً أوحد في اعتبار الوسائل الكفيلة بحفظ بقائه، صار بهذا سيّداً على نفسه هو بالذات.

وهكذا نقول إذا شئنا، إن الأسرة هي المنوال الأوّل للمجتمعات السياسيّة: فالرئيس هو الصورة عن الأب، والشعب هو الصورة عن الأولاد؛ وهكذا وقد وُلِدوا كلّهم متساوين وأحراراً، تراهم لا يتنازلون عن حريّتهم إلاّ لأجل منفعتهم. أما الاختلاف كله فكون الحنوّ الذي للأب لأولاده يبتاعه بما يصرفه لهم من عناية، بينما لذّة الرياسة تقوم في الدولة مقام ذلك الحنو الذي يكون الرئيس معدوماً منه إزاء شعبه.

= التنافس مع الآخرين فإن أمرين اثنين يقللان من ضرره: **الأول** كون الإنسان الطبيعي يتدبر شؤونه بنفسه ولا يعيش مع الآخرين؛ **والثاني** وجود شعور التحنن الذي يلطف من الحب الذاتي ومن نزعة إقصاء الآخر أو تحويله إلى مجرد وسيلة ليس إلا. وهكذا يعمل حب البقاء الفردي مع حب البقاء الجماعي وتتحول الأنانية إلى غيرية. وينزل قانون البقاء الذاتي (conservation de soi) منزلة المبدأ النفعي العام الذي استعاضت به النظريات المدنية الحديثة - من مكيافيلي إلى روسو مروراً بسبينوزا وهوبز - عن التعليل الرباني للسياسة. وأما الأمر الثاني المسوغ للمجتمعات الحديثة فإنما هو العمل، وهو مركزي في فلسفة روسو السياسية والاقتصادية.

ينفي غروسيوس[(6)] (Grotius) قيامَ أيِّ سلطان بشريّ لأجل فائدة المحكومين، فيذكر العبوديّة مثالاً على ذلك. ولغروسيوس طريقته الثابتة في الاستدلال، وهي استنباطه الحقَّ من الواقعة على الدوام[1]. ويمكننا أن نستخدم منهجاً في الاستدلال متماسكاً من دون أن يكون أصلح للطغاة.

يذهب غروسيوس، إذاً، إلى أنّ ما فيه مدعاة للشك هو إذا ما كان الجنس البشريّ بحوزة مئة من البشر أم أن المئة من البشر هذه هي التي بحوزة الجنس البشريّ. والظاهر من كلّ ما يذكره غروسيوس في كتابه ميلُه إلى الرأي الأوّل. ولهوبز (Hobbes) عينُ هذا الميل. وهكذا، ها هو النوع البشري وقد قُسِّم إلى قطعان من المواشي لكل واحد منها راعٍ يحرسه لكي يفترسه.

أمّا والحال أن الراعي من طبيعة أرفع من طبيعة قطيعه فإنّ رعاة البشر، بل قل رؤساءهم، هم أيضاً من طبيعة أرفع من طبيعة شعوبهم. وعلى ما يروي فيلون (Philon)، كان الإمبراطور كاليغولا (Caligula) يفكر على هذا النحو مستنتجاً، بما فيه الكفاية، من هذه المماثلة أحدَ أمرين: إما أن يكون الملوك من الآلهة وإما أن تكون الشعوب في غباء البهائم.

يتطابق الاستدلال الذي به يفكر كاليغولا المذكور مع ذاك الذي عند هوبز وغروسيوس. وكان أرسطو، قبل هؤلاء جميعاً، قد قال

---

(6) غروسيوس، توفي سنة 1645، هولندي، من أبرز حقوقيي الأزمنة الحديثة، وخصوصاً في حقل الحق الطبيعي والقانون الدولي. ذو تأثير كبير إلى يوم الناس هذا. ألهم ميثاق الأمم المتحدة. له كتاب ذائع الصيت: **حق الحرب والسلم** (1625).

[1] «الغالب على البحوث المتبحرة في القانون العام أنها ليست سوى تاريخ ما تقدم من المساوئ؛ ولم يكن عناد الباحثين في مقامه عندما كابدوا أمر دراسته دراسة مفرطة». انظر: *Traité manuscrit des intérêts de la France avec ses voisins*, par M. le Marquis d'Argenson (imprimé chez Rey, à Amsterdam).

وذلك، على وجه الدقة، ما فعله غروسيوس.

أيضاً بأنّ البشر ليسوا متساوين بالطبيعة البتة، وإنما يولد بعضهم لأجل العبوديّة، ويولد الآخرون لأجل السيطرة.

كان أرسطو على حق، ولكنّه أخذ النتيجةَ مأخذَ السبب: فكلّ من يولد من البشر في حضن العبوديّة إنما يولد لأجل العبوديّة. وإن هذا لأمْرٌ يقينيّ لا مزيد عليه. يخسر العبيد كلّ شيء وهم في أغلالهم حدَّ فقدانِ الرّغبةِ في الفكاك منها، وهم يحبّون عبوديّتَهم حبَّ صُحْبان أوليس (Ulysse) لاختبالهم[2]. فإذا ما وُجد إذاً عبيدٌ بالطبيعة فلأنّه كان قد وُجد عبيدٌ مُضادون للطبيعة. ولقد صنعت القوّةُ العبيدَ الأوّلين؛ ثم إنّ جبانتَهم أبّدَتْهم على حالهم تلك. وإني لم أذكر شيئاً من المَلِك آدم ومن الإمبراطور نوح، وهو أب لثلاثة من الملوك العظماء الذين اقتسموا العالم شأنهم شأن ما صنع من قبلهم أبناءُ زُحل (Saturne) الذين اعتقد الناس أنّهم قد تعرَّفوا على هيئاتهم في الأوّلين. وآمَل أن ألقى [لدى الناس] عرفاناً بهذا الاعتدال؛ فإنّي - وأنا السليل المباشر لواحد من هؤلاء الأمراء، أو قل ربّما السليل لفرعهم البكر - لا أدري أكنتُ، بعد التحقق من لائحة المراتب، سأجدني حتماً الملكَ الشرعيَّ على الجنس البشريّ. وكائناً ما كان الأمرُ، فلا يمكن لأحد أن ينكر أنّ آدم كان عاهلَ الكون شأنه شأن روبنسون كروزو (Robinson Crusoé) في جزيرته طالما ظلّ ساكنَها الأوحد؛ وما كان مدعاةً للراحة في تلك المملكة أنّ الملك المستقر في عرشه لم يكن يخشى تمرّداً ولا حروباً ولا متآمرين.

---

[2] انظر رسالة بلوتارك(أ) (Plutarque) الصغرى الموسومة بـ Que les bêtes usent de la raison.

(أ) [تعليق المترجم: بلوتارك، توفي سنة 120م، علم بارز في أدب وتاريخ العصور الهيلينية المتأخرة. أحيته النهضة الأوروبية. قرأه أيضاً بعض فلاسفة التنوير وتأثروا به مثل روسو ومابلي. كما أن لفكره قيمةً خاصة من حيث علاقة التاريخ بـ **البيوغرافيا الذاتية**، وربما تجاوب روسو مع بلوتارك من هذا الجانب أيضاً].

الفصل الثالث

في حقّ الأقوى

الأقوى ليس قوياً بما فيه الكفاية أبداً بحيث يكون سيّداً على الدوام، اللهم أن يحوّل قوّته إلى حقّ، والطاعةَ إلى واجب. من هنا يتأتّى حقّ الأقوى: حق يؤخذ في الظاهر مأخذ السخرية، وهو، في واقع الأمر، راسخ بالمبدأ. ولكن هل من أحدٍ ليفسر لنا هذه الكلمة؟ إنّما القوّة قدرةٌ جسمانية؛ فلا أرى البتة أيّ أخلاقيّات قد تحصل من آثارها. الإذعانُ للقوّة فعلٌ اضطراري لا فعلٌ إراديٌّ؛ وهو لا يعدو أن يكون فعلاً من أفعال الاحتراس، فبأيّ معنى من الجائز أن يكون واجباً؟

هَبْ، لحين من الوقت، أنّ هذا الحق المزعوم موجود، فأقول إنّه لا يَنتُج منه سوى هراء لا يقبل التفسير. وذلك أنّه حالما تكون القوّة هي ما يصنع الحقّ تتغيّر النتيجةُ بتغير السبب: فكل قوّة تغلّبت على قوّة سابقة عليها، قامت مقامَ الحق الذي كان لها. وحالما أمكن الخروجُ عن الطاعة دونما عقاب، جاء إمكانه ذلك على نحو مشروع؛ أمّا والأقوى دائماً ما يكون على حقّ، فليس لأحدنا من فعل يفعله إلاّ أن يصير هو الأقوى، فأيّ حق هذا الذي يفنى بانكفاف القوّة؟ وإذا لزمَ المرء أن يطيع بمقتضى القوّة لم يلزمه أن يطيع بمقتضى الواجب. وإذا لم يعد المرء مجبراً على الطاعة لم تعد تُلزِمه هذه الطاعة. ونرى إذاً كيف أنّ كلمة «**حقّ**» هذه لا تضيف شيئاً إلى القوّة، وإنما هي لَغو لا يدلّ على شيء.

عليكم بطاعة القوى السّلطانية: فإذا كان هذا يعني أن استسلموا للقوّة، فهذه قاعدة صالحة ولكنها من تحصيل الحاصل؛ ولذلك أُجيب بأنّ حرمتها هذه لن تُنتهك أبداً. فأما أن ينبعَ كلُّ سلطان من

الله، فهذا ما أُقرّ به، ولكنّ كلّ مرض يأتي منه أيضاً: أفَيعني هذا أنّه محجّر عليّ أن أستدعي الطبيب؟ وأمّا أن قاطعَ طريق قد أخذني على حين غرة في ركن غابة، فمِمَّا لابدّ منه هو أن أسلّم إليه بالقوة مزودَ نقودي، ولكن أتراني أيضاً ملزماً بمقتضى الضمير بأن أفعل ذلك متى أمكنني مخاتلته في المزود، والحال أنّ المسدّس الذي يمسك به هو أيضاً ضرب من السلطان؟

لنقرَّ إذاً بأنّ القوّة لا تصنع الحقّ، وأننّا لسنا ملزمين إلا بطاعة القوى المشروعة. وهكذا فإنّ سؤالي الأصلي لا يفتأ يعيد الكَرّة على الدوام.

الفصل الرابع

في العبوديّة

وإذْ ليس لإنسانٍ، أيّاً كان هذا الإنسان، مِنْ سلطةٍ طبيعيّة على شبيهه، وإذِ القوّة لا تولّد أيَّ حق كان، ظلّت الاتفاقيات هي الأسُّ لكلّ سلطة مشروعة بين البشر.

فإذا جاز لشخص من الخواصّ، على نحو ما جاء في أقوال غروسيوس، أن يتنازل عن حريّته وأن يجعل نفسه عبداً لسيّد من الأسياد، فَلِم لا يجوز لشعب بأكمله أن يتنازل عن حريّته فيصبح رعية ملك من الملوك؟ هاهنا من الكلام المبهم ما يحتاج إلى إيضاح، ولكن لنقتصر على كلمة «تنازل». أن يتنازل المرءُ هو أن يهب أو أن يبيع. والحال أن إنساناً، إذْ يجعل من نفسه عبداً لشخص آخر فإنه لا يهب نفسَه، وإنما يبيعها بيعاً لأجل عيشه على الأقل. ولكن لماذا يبيع الشعبُ نفسه؟ ما أبعد الملك من أن يزوّد الرعايا

بأقواتهم، فهو مَن لا يحصّل قوتَه إلاّ منهم؛ والحال أن الملِك في رأي رابليه[7] (Rabelais) لا يعيش على القليل. أيعني ذلك أن الرعايا يهبون أشخاصهم شرط أن تؤخذ منهم أموالهُم أيضاً؟ إني لا أرى أنه قد تبقّى لديهم شيئاً حتى يحتفظوا به.

لقائل أن يقول إنّ المستبدّ يضمن لرعاياه الراحة. فليكن ذلك كذلك، ولكن ماذا يكسبون، والحال أن الحروب التي يجرّها عليهم طموحُه الشّرِهُ بلا حدّ، وأن مظالم وزرائه تنزل بهم من الخراب أكثر ممّا تفعله بهم الشّقاقات؟ وماذا يكسبون والحال أن تلك الراحة هي بعينها ضرب من ضروب بؤسهم؟ والمرء يحيا على راحته في غياهب السجون أيضاً، فهل ذلك كافٍ ليرى نفسه في طيب العيش؟ كذا كان اليونانيون المحبوسون في غار سيكلوب يعيشون على راحتهم وهم ينتظرون دورهم الذي فيه سوف يُفترَسون.

فأمّا من قال بأنه من شأن أيّ إنسان أن يهب نفسه دون مقابل، فقد قال كلاماً عبثاً وغيرَ قابل للتصوّر. فإن فعلاً كهذا غيرُ مشروع وباطلٌ لمجرّد صدوره من شخص خرج عن صوابه. وأما من قال الكلام نفسه عن شعب بأكمله فكمن افترض وجود شعب من المجانين؛ والجنون لا يسوّغ الحقَّ.

ومتى أمكن لأيّ فرد من البشر أن يتنازل عن شخصه بنفسه، فإنّه لا يمكنه أن يتنازل عن أولاده؛ فهم يولدون بشراً وأحراراً؛ وحريّتهم إنمّا هي لهم، وليس لأحدٍ سواهم حقّ التصرّف فيها.

---

(7) فرانسوا رابليه، توفي سنة 1553، كاتب وأديب ومفكر فرنسي، من رجال النهضة الأوروبية. نصوصه مليئة بالمفارقات المدهشة فتجعلها عصية على كل تصنيف أدبي.

ويستطيع أبوهم، قبل أن يبلغوا سنّ الرشد، أن يضع بالوكالة عنهم شروطاً لأجل بقائهم، ولأجل طيب عيشهم، ولكنّه لا يستطيع أن يتنازل عنهم بلا رجعة ولا شرط؛ ذلك أن هبةً كهذه مضادّة لغايات الطبيعة، وتجاوِز حقوق الأبوّة؛ ولأجل أن تكون حكومةٌ تحكّميّة ما مشروعةً، لابدّ إذاً أن يكون الشعب في كلّ جيل هو الفيصل في قبولها أو رفضها: ولكن هذه الحكومة لن تكون إذّاك تحكميّةً.

عدول المرء عن حريّته يعني عدوله عن صفة الإنسان التي له وعن حقوق الإنسانيّة، بل وحتى عن واجباته. وكلّ مَن يعدل عن كل شيء فليس هناك البتة من تعويض ممكن له. إن عدولاً كهذا غير ملائم لطبيعة الإنسان؛ فإنّ تعطيل الحريّة في إرادة الإنسان هو تعطيل لكل أخلاقية في أعماله. وأخيراً، باطلةٌ ومتناقضة هي الاتفاقية التي تشترط سلطةً مطلقة من جهة، وطاعةً لا قيود لها من جهة أخرى. أفَليس واضحاً أنّنا لسنا ملتزمين بشيء تجاه من يحقّ لنا أن نلزمه بكل شيء؟ أوَلا يكفي هذا الشرط وحده، وهو الذي لا مكافئ له، لينجرّ عنه بطلان الفعل؟ فأيّ حقّ للعبد الذي هو عبدي ويكون حقاً **عليَّ** أنا، والحال أن كلّ ما للعبد إنما هو في حوزتي أنا؛ وأنه لَمّا كان حقُّه هو حقّي، فهذا الحقّ الذي هو لي أنا، ويكون **عليَّ** أنا نفسي، هو من قبيل كلامٍ ليس له أي معنى.

يستخلص غروسيوس وآخرون غيره من الحرب أصلاً آخر لحقّ الاستعباد المزعوم. فلما كان للغالب، في رأيهم، حقّ قتل المغلوب، جاز للمغلوب أن يستردّ حياتَه بخسران حريته ثمناً لها؛ وإن هذه الاتفاقية لتزداد مشروعيّةً إذْ تدور دوائرها لفائدة الطرفين.

بيد أنه واضحٌ أن هذا الحقّ المزعوم في الإجهاز على المغلوبين لا ينشأ بأي حال من الأحوال من حالة الحرب. فإذ الناس

يعيشون على استقلالهم البدائي لم يكن بينهم البتة ما يكفي من العلاقات الثابتة لتكوين حالةٍ من السلام ولا حالة من الحرب، وبسبب ذلك فقط محالٌ، قَطعاً، أن يكون بعضُهم أعداء بعض. إنما العلاقة بين الأشياء، لا العلاقة بين البشر، هي التي تكوّن الحرب؛ ولما كان ممتنعاً أن تنشأ الحرب من مجرد العلاقات الشخصية البسيطة، وإنما من العلاقات الحاصلة فعلاً، فإن الحرب الخصوصية أو حرب إنسان مع إنسان لا يمكنها أن توجد لا في حالة الطبيعة حيث لا وجود البتة لمِلْكية قارة؛ ولا في الحالة الاجتماعية حيث يدخل كل شيء تحت طائلة القوانين.

فأما المعارك الجزئية والمبارزات والمصادمات فأعمال لا تكوّن البتة ما يسمى بـ **«الحالة»**. وأمّا الحروب الخصوصية التي جوّزتها منشآت لويس التاسع ملك فرنسا(8)، ثم وضعت أوزارَها بفضل سلام الله، فهي من شطط الحكومة الإقطاعيّة، أي من ذلك النظام اللاّمعقول والمضادّ لمبادئ الحقّ الطبيعيّ ولكلّ تدبير مدني صالح، هذا إذا سلّمنا بوجود نظام في تلك الحكومة أصلاً.

وهكذا فليست الحرب، قَطْعاً، علاقةَ إنسان بإنسان، وإنما علاقة دولة بدولة، تلك التي لا يكون الأشخاص فيها أعداءً بعضهم لبعضٍ إلاّ بالعرض، فلا يأتون ذلك البتّةَ بوصفهم بشراً، ولا حتى بوصفِهم مواطنين[3]، ولكن بوصفهم جنوداً؛ ولا يأتون ذلك البتة

(8) لويس التاسع، توفي سنة 1270 في تونس. قاد الحرب الصليبية الثامنة، ومات أمام باب تونس من دون أن يحقق مطلوبه، وهو هداية الأمير الحفصي إلى المسيحية والهجوم على مصر انطلاقاً من إفريقية.

[3] فهم الرومان حقَّ الحرب وتقيّدوا به على نحو لا مثيل له في أي أمة أخرى من أمم العالم، فبلغوا في سيرهم على هذا المبدأ مقاماً قاصياً حتى أنّهم لا يجيزون للمواطن أن يؤدي واجبه العسكري كمتطوّع دون أن يلتزم، بصريح العبارة، بالدخول في معركة واحدة بعينها، ضد عدوّ واحد بعينه وباسمه. وهذا ما وقع حينَ أعيد تنظيمُ الفيلق الذي كان ابن كاتون (أ) =

بوصفهم أعضاء في الوطن، بل بوصفهم مدافعين عنه. ثمّ إنّه يمتنع أن يكون أعداءُ الدولة، أيّاً كانت، شيئاً آخر سوى دول أخرى مثيلة، أي يمتنع أن يكونوا من بين سائر البشر، وذلك باعتبار أنّه لا يمكن أن نرسي أيّ علاقة حقيقيّة بين أشياء مختلفة الطبائع.

زِدْ على ذلك أن هذا المبدأ مطابق للقواعد العمليّة المقرّرة في جميع الأزمنة، ومطابق للعادات الجارية لدى جميع الشعوب المنضبطة بنظام المدينة. وليست إعلانات الحرب إنذارات للدول بقدر ما هي إنذارات لرعاياها. أما الأجنبي سواء أكان ملكاً أو شخصاً أو شعباً فيسرق أو يقتل أو يحبس الرعايا، دون أن يعلن الحرب على الأمير، فلا يُعَدّ عدوّاً، بل قاطع طريق. إنّ أميراً عادلاً في أوج الحرب ببلاد العدو، يستولي بلا شكّ على كل ما يعود للعموم (le public) في تلك البلاد، ولكنه يحترم ذات الخواص وممتلكاتهم: إنه يحترم حقوقاً تتأسّس عليها حقوقه. وإذْ كانت الغايةُ من الحرب تدمير

= يحمل السلاح فيه لفترة أولى، تحت إمرة بوبيلوس؛ فكتب الأب، كاتون، الى بوبيلوس قائلاً له إنْ كنتَ تريد حقاً من ابني أن يواصل الخدمة تحت إمرتك فلابدّ من أن تحمله على تأدية يمين عسكرية جديدة؛ فإذْ إنّ اليمين الأولى قد صارت ملغية لم يعد من المباح له أن يجابه العدو بالسلاح. وكتب كاتون عينه لابنه طالباً منه أن يحذر الدخول في المعركة ما لم يؤدِّ اليمين الجديدة. أعلم أنْ لمعترض أن يعترضَ عليّ بما وقع في حصار كلوزيوم، وفي غيره من **الوقائع الجزئية**؛ وجوابي أني، في ما يتعلق بمنظوري أنا، أسوق **قوانين وعادات** [عامة]. أما الرومان فغالباً ما كانوا من بين جميع الأمم أقلّها خرقاً للقوانين التي لهم؛ إنهم الأمة الوحيدة التي استجادت من القوانين ما كان بديعاً. **(أ)** [تعليق المترجم: كاتون، توفي حوالى 46 ق.م.، من عظماء ساسة روما القديمة. وهو ذو حس وطني عميق وصارم ونزاهة فكرية نادرة. كان رواقيَّ الاتجاه استمات من أجل الفضيلة والمثل الجمهورية، قاوم أفول الجمهورية بقدر ما قاوم احتكار السلطة ودكتاتورية يوليوس قيصر، كما قاوم نهب الممتلكات العمومية وتبذير ثروات الجمهورية. لما خسر المعركة انعكف على نفسه بمدينة أوتيك (Utica) من أفريقيا القديمة (Africa) على ضفاف وادي مجردة شمال البلاد التونسية حاليا، ثم انتحر بعد أن قرأ لأفلاطون **محاورة فيدون** التي يقول فيها إنما التفلسف أن نتعلم كيف نموت].

الدولة العدوّة، فلنا حقّ قتل المدافعين عنها طالما حملوا السلاح بين أيديهم، فإنْ هم ألقوا سلاحهم واستسلموا، زالت عنهم صفة العدو أو صفة صنيعة العدوّ، وعادوا من جديد مجرد بشر من الناس ليس إلاّ؛ فينتفي الحق الذي لنا على حياتهم. ومن الممكن أحياناً إماتة الدولة من غير إماتة عضو واحد من أعضائها: إذاً فالحرب لا تجوّز أيّ حق إلاّ وكان ضرورياً لتحقيق غايتها. فهذه المبادئ ليست بمبادئ غروسيوس، ولا هي قائمة على سلطة الشعراء، وإنما تتفرّع من طبيعة الأشياء، ومؤسسة على العقل[9].

وأمّا حقّ الغزو فلا أساس له إلاّ بقانون الأقوى. وإذا كانت الحرب لا تخوّل للغالب الحقّ في ذبح الشعوب المغلوبة، فلا يجوز لحقّ كهذا، لا يتمّتع به الغالب، أن يؤسس لحقّ استعباد تلك الشعوب. فليس من قبيل الحقّ أن يُقتَل العدوّ عندما يكون في المستطاع أن يُجعلَ عبداً؛ وهكذا فإنّ الحقّ في استعباده لا يتأتى من الحقّ في قتله: وإنها إذاً لَمبادلة جائرة أن يُحمل المغلوب على دفع حريته ثمناً لشراء حياته التي ليس هناك من حقّ عليها أيّاً كان. وإذْ نحن أرسينا حقّ الحياة والموت على أساس حقّ الاستعباد، وأرسينا حقّ الاستعباد على أساس حقّ الحياة والموت، أليس بيّناً أنّنا نقع في الدور؟

فهبْ جدلاً قيامَ هذا الحقّ المرعب في قتل جميع الناس لقلت آنَئِذٍ إنّ مَن يصير عبداً بالحرب، وإنّ شعباً مغلوبٌ بالغزو، ليس كلاهما ملزماً بأيّ شيء إزاء سيّده خلا أن يطيعه طالما كان مكرهاً على ذلك. فإنّ الغالب لما أخذ من المغلوب مكافئاً لحياته لم ينعم

(9) يبرز روسو هنا كداعية من دعاة العقلانية السياسية والحقوقية، خلافاً لبعض كتاباته الأخرى، وهي تلك التي يكتسب فيها الشعور قيمة أكبر من قيمة العقل.

بها عليه: وإنما بدلَ أن يقتله من دون غنيمة يغنمها منه أماته بطريقة نافعة. وحال الغالب أنه يظل هكذا قاصراً عن كسب أيّ سلطة تُضاف إلى القوّة، ظلّت إذاً حالة الحرب قائمة بينهما كما كانت من قبل، وحتى العلاقة بينهما إنما هي نتيجة تلك الحالة؛ وممارسة حقّ الحرب لا تفترض قيام أيّ معاهدة سلام. لقد أبرما اتفاقية؛ فليكن ذلك، ولكنّ هذه الاتفاقية، وهي القاصرة عن تبديد حالة الحرب، إنما تفترض استمرارها.

على هذا النحو، وكائناً ما كان المعنى الذي به نفحص هذه الأمور كان حقّ الاستعباد باطلاً، لا لأنّه غير مشروع فحسب، وإنما أيضاً لأنّه غير معقول ولا يعني شيئاً. إن كلمتَي عبد وحقّ متناقضتان، تنبذ كلتاهما الأخرى نبذاً متبادلاً. وإذا ما خاطب إنسانٌ إنساناً، أو خاطب إنسان شعباً قائلاً: «وإنّي أقيم معك اتفاقيةً عليك أنتَ كلُّ وزرِها، ولي أنا كلُّ **نفعها**، أرعاها أنا ما طاب لي الأمر، وترعاها أنت ما طاب لي الأمر أيضاً»، لظلّ هذا القول كذلك قولاً منافياً للصواب.

الفصل الخامس

في أنه يلزم الرجوع دائماً إلى اتفاقية أولى

حتّى لئن سلّمتُ بكل ما دحضتُه إلى حدّ الآن فلن يتقدم صنّاع الاستبداد شوطاً أكبر إلى الأمام. سوف يكون هناك فرق كبير بين إخضاع حشد من الناس وقيادة مجتمع. فأما أن يتحول شتات من البشر، الواحدُ بعد الآخر، وبالغاً ما بلغ عددهم، إلى صنيعة شخص بمفرده، فليس ما أرى هاهنا سوى سيد وعبيد، ولا أرى البتة شعباً ورئيسه. هذا ما يجوز أن يكون تكتّلاً، ولكن لا يجوز أن يكون

اجتماعاً، إذ لا وجود فيه لا لخير عمومي ولا لجسم[10] سياسيّ. وهذا البشر يظلّ شخصاً جزئياً ولو استعبد نصف البشرية، فإذ انفصلت مصلحته عن مصلحة الآخرين، ظلت دائماً مصلحة خاصة لا غير. فإذا حدث أن هلك هذا الشخص بعينه ظلت مملكته مشتّتة بعده وبلا لُحمة، كبلّوط ينحلّ ويتهاوى كومةً من رماد بعد أن أتت عليه النار.

يقول غروسيوس إنّه من الجائز للشعب أن يهب نفسه للملك. ومعنى ذلك إذاً، في رأي غروسيوس، أن الشعب إنّما هو شعب قبل

---

(10) بلفظ **جسم** نترجم كلمة corps، وهي كلمة ترد كثيراً في **العقد الاجتماعي**. وقد فضلنا لفظ «**جسم**» على لفظ «**هيئة**» وعلى لفظ «**جسد**». فأما **الهيئة** فتتصل أكثر ما تتصل بالنظام الخارجي، وبالوضع والحال والمظهر العام، كأن نقول مثلاً «هيئة الأرض». وتبعاً لذلك، وخلافاً لما يريد روسو، ليس في الهيئة ما يدل دلالة مباشرة على **الحياة**. وأما **الجسد** **فيضيف** إلى معنى الجسم معنى زائداً وهو الأهواء وفي مقدمتها الرغبة؛ كما يتضمن الجسد رمزية مسيحية خاصة لا يقصدها روسو البتة في كتابه هذا. وليس هناك أكثر وضوحاً من لفظ جسم للدلالة عموماً على كل **جوهر مادي**، ومنه، خصوصاً، **الجسم الحيّ** الذي يكوّن **كلاً عضوياً** بما هو **كل بيولوجي**. وأما من حيث الدلالة الفلسفية والإبستيمولوجية، فيقيم روسو قياساً (أو مشابهة) بين **النظام المدني والجسم**، وبالخصوص الجسم البشري. المدينة كائن عضوي يتصف بالوحدة وبالحياة ولا يقبل القسمة. ويعترضنا هذا القياس في **العقد الاجتماعي** عندما يشبّه روسو ما يفعله أهل السياسة بالجسم السياسي بما يفعله المشعوذون في اليابان إذ يرمون في الجوّ بجسم الصبي بعد تقطيع أوصاله إرْباً إرْباً ثم يجعلونها تهوي كلاً واحداً مؤتلف الأجزاء. ويزداد قياس الجسم السياسي على الجسم الحيّ وضوحاً في مقالة الاقتصاد السياسي التي كتبها روسو في **الإنسيكلوبيديا**، ففيها يرى أن السلطة السيادية هي الرأس، والقوانين هي الدماغ، والفهم هو الأعصاب، والأعمال والصناعات هي الفم والمعدة، والمال العمومي هو الدم الذي يجري في الجسم كله. غير أن هذا القياس يجرّ إلى إحراج فلسفي كبير إذ من المعلوم أن نظرية روسو السياسية ذات قاعدة اصطناعية مضادة تماماً للنظرية العضوانية (organiciste). فما حل هذا الإحراج النظري؟ في حقيقة الأمر، ليس الإحراج إلاّ ظاهرياً، فالمشابهة بين الجسمين مجازية وبيانية بالخصوص، وذلك أن همها هو التوكيد على وحدة الكيان السياسي وتكامل وظائفه. عدا ذلك فإن تكوين الجسم تكوين بالاصطناع والمواضعة. ونحن هنا نصحح ترجمتنا الواردة في كتاب **أصل التفاوت**، عندما ترجمنا كلمة corps بكلمة جسد (راجع **أصل التفاوت**، مصدر سابق).

أن يهب نفسه للملك. وإن هذه الهبة لَهي في حد ذاتها إجراءٌ مدنّي يفترض مشاورة عمومية. ولذا يحسن بنا، قبل أن ننظر في الإجراء الذي بمقتضاه يختار الشعب ملكاً، أن نبدأ بدراسة الفعل [الإجراء] الذي بمقتضاه يكون الشعب شعباً، وسببه أنه لمّا كان هذا الفعل سابقاً بالضرورة على ذاك كان الأساس الحقيقيّ للمجتمع.

أجل، إذا لم توجد اتفاقية سابقة قطّ فما الذي يسوّغ التزام الأقلّية بالخضوع لاختيار الأكثرية، اللهم أن يحصل الانتخاب بالإجماع؟ وكيف يحق لمئة شخص يريدون سيّداً عليهم أن تعبّر أصواتهم عن أصوات عشرة أشخاص آخرين لا يريدونه سيداً عليهم مطلقاً؟ إنّ قانون أكثرية الأصوات قائم هو بالذات بمقتضى اتفاقية، ويفترض أن الإجماع قد حصل ولو مرّةً واحدة.

الفصل السادس

في الميثاق الاجتماعي

إني لأفترض أن البشر قد بلغوا تلك النقطة التي بدت فيها العوائق الضارّة ببقائهم في حالة الطبيعة وقد تغلّبَتْ، بما لها من مقاومة، على القوى التي يمكن لكل فرد أن يستخدمها ليدوم في تلك الحالة. وعندئذٍ لم يعُدْ ممكناً لهذه الحالة البدائية أن تدوم؛ أما الجنس البشريّ فكان سيهلك ما لم يكن قد غيّر طريقته في الوجود.

ولكن والحال أن البشر لا يستطيعون إنتاج قوىً جديدة، وإنما يمكنهم فقط أن يتّحدوا وأن يسيّروا الموجود من القوى، لم يبْقَ لهم من وسيلة للإبقاء على أنفسهم إلاّ أن يشكلوا بتكتلاتهم مجموعَ قوى يمكنها التغلّب على المقاومة، ويمكنها أن تدفع بهذه القوى إلى الحركة بدافع واحد وأن تجعلها تفعل بالتناسق بينها.

ليس ممكناً لمجموع القوى هذا أن ينشأ إلاّ بتعاون الكثيرين؛ ولكن، والحال أن قوّة كلّ واحد من البشر وحرّيته هما أوّل ما له من وسائل لبقائه، فكيف له أن يرهنهما من دون أن يسيء إلى نفسه، ومن دون أن يخلّ بما يجب عليه من عناية تجاه شخصه؟ إن هذه المشكلة إذا ما أُلحِقت بالموضوع الذي أنا بصدده أمكن عرضها كما يلي:

«[المطلوب هو] الاهتداء إلى شكل من الاجتماع من شأنه أن يدافع عن شخص كل شريك فيه وعن أملاكه وأن يخميهما بكل ما يتوفّر من قوّة مشتركة، وإذ يتحد بمقتضاه كلّ واحد مع الجميع فإنه، مع ذلك، لا يطيع إلاّ نفسه، ويظلّ حراً كما كان قبلئذٍ». هذا هو المشكل الأساسيّ الذي تكفّل **العَقد الاجتماعيّ** بحلّه.

وإنّ هذا العقد لَمُعيّنة شروطه غاية التعيين بطبيعة فعل [التعاقد]، حتى أنّ أقلّ تعديل يطرأ عليها يجعلها بلا جدوى ويبطل مفعولها؛ وأما تلك الشروط، وإن لم يصرَّح بها علانيةً قطّ، فإنّها هي عينها في كلّ مكان، هي عينها مسلّم ومعترف بها ضمناً في كل مكان إلى حين أن يُنتهك العقدُ الاجتماعي، إذّاك يستأنف كلّ واحد حقوقه الأولى ويستعيد حريّته الطبيعيّة بما أنه قد فقد الحريّة المستحدثة بالاتفاق التي لأجلها تنازل عن تلك.

ومن المعلوم أن هذه الشروط تُختزَلُ جميعها في شرط واحد ألا وهو أن يتنازل كل شريك في الاجتماع عن شخصه وعن جميع حقوقه تنازلاً تاماً للمجموعة كلها. وذلك، أوّلاً، لأنّ كل واحد إذْ وهب شخصه بتمامه وكماله، كان الشرط متساوياً بين الجميع؛ وإذْ كان الشرط متساوياً بين الجميع، لا أحد له مصلحة في جعل وطأة الشرط تقع على الآخرين وحدهم.

أمّا والتنازل يحصل من دون تحفّظ، فإنّ الاتحاد يكون على أفضل حال يمكنه أن يكون عليه، ولم يعُدْ لأيّ شريك من شيء يطالب به. ذلك أنه لو بقي لبعض الأشخاص حقوق، والحال أنه قد لا يوجد البتة وازِع أعلى مشترك يفصل بينهم وبين العموم، فإنّ كل واحد لمّا كان حَكَماً على نفسه بنحو من الأنحاء، سيدعي أنه حكم على الجميع؛ وهكذا تدوم حالة الطبيعة ويصير الاجتماع بالضرورة إما طغياناً وإما غير مُجْدٍ.

وفي النهاية، إذْ يهب كلّ واحد من الأشخاص شخصه **للجميع** فإنه لا يهب شخصه لأحد بعينه؛ وبما أنه ليس هناك من شريك إلا ولنا **عليه** عينُ الحق لما عنه نتنازل **له** من ذواتنا نحن، فإنّنا نربح مكافئَ كلِّ ما نخسر، بل ونربح مزيداً من القوّة لحفظ ما نملك.

فإذا ما أزحنا جانباً عن الميثاق الاجتماعيّ ما ليس من ماهيته، وجدناه مقصوراً على الحدود الآتية: «يضع كل واحد منّا شخصه وكلّ قدرته موضع اشتراك تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامّة[11]، ونحن نتقبل كجسم واحد كلّ عضو كجزءٍ لا يتجزأ من الكلّ».

وآنئذٍ ينتج فعل الاجتماع بدَلاً من الشخص الجزئي لكل واحد من المتعاقدين جسماً معنوياً وجماعياً مؤلّفاً من أعضاء مقدارهم مقدار الأصوات التي للجمعية، جسماً يستمدّ من هذا الفعل بعينه وحدتَه **وأناه** المشتركة، وحياتَه وإرادتَه. إن هذا الشخص العمومي، الذي يتكوّن هكذا من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين، وكان يحمل

---

(11) volonté générale، مصطلح رئيس عند روسو، راجع التعليق عليه في الهامش رقم 2 (ص 110) لأن «الفصل الثالث» من «الكتاب الثاني»، هو السياق الأنسب لذلك.

قديماً اسم «**المدينة**»[4] ويحمل الآن اسم **الجمهورية** أو **الجسم السياسيّ**: هذا الجسم السياسي هو ما يسمّيه أعضاؤه **دولة** إذا كان منفعلاً، وصاحب سيادة إذا كان فاعلاً، وقوة (puissance) إذا ما قسناه على أشباهه. وأمّا الشركاء فيُطلق عليهم جماعياً اسم **الشعب**، ويُطلق عليهم فردياً اسم **المواطنين** من حيث هم مشاركون في السلطة السيادية، و«**رعايا**» من حيث هم مذعنون لقوانين الدولة. ولكن غالباً ما تختلط هذه الألفاظ بعضها ببعض، ويحلّ استعمال الواحد منها محلّ الآخر؛ ولذلك يكفي أن نُجيد التمييز بينها في سياق استعمالها الدقيق الدقةَ كلّها.

الفصل السابع

في صاحب السيادة

نتبيّن بواسطة تلك الصيغة أنّ فعل الاجتماع يتضمّن التزاماً

[4] اندثر المعنى الحقيقي الذي لهذه الكلمة اندثاراً تاماً بين المحدثين، أو كاد؛ فأكثرهم يأخذون **الحاضرة** (ville) مأخذ **المدينة** (cité)، ويأخذون **البورجوازي**/ ساكن الحاضرة (bourgeois) مأخذ **المواطن** (citoyen). إنهم لايعلمون أن المنازل هي ما يصنع الحاضرة، وأن المواطنين هم من يصنع المدينة. وقديماً دفع القرطاجيّون ثمناً باهظاً لارتكابهم خطأً كهذا. ولم أقرأ عند أحد أن لقب **مواطن** قد أطلِق مرّةً على رعايا أمير من الأمراء، كائناً ما كان، بل ولا حتى بين المقدونيّين قديماً، أو بين الإنجليز حديثاً، ولو كانوا الى الحريّة أقرب من غيرهم. وحدهم الفرنسيون يتلقبون بلقب **المواطنين** هذا، وهو لقب شائع تماماً عندهم لقصورهم عن فهم معناه الحقيقي، كما نرى ذلك في معاجمهم؛ وأمّا لو أنّهم عُدموا ذلك لطالتهم تهمةُ ثلب جلالة الملك: فإنّ لقب مواطن يعبر عندهم عن فضيلة لا عن قانون. لمّا قصد بودان (Bodin) الحديثَ عن مواطنين وعن بورجوازيين بين ظهرانينا، فلقد أخطأ خطأً فادحاً بخلطه بين هؤلاء وأولئك. أما السيّد دالامبير فلم يخطئ في هذا الصدد عندما ميّز في مقاله حول **جنيف** [**الأنسيكلوبيديا**] بين مراتب الناس الأربع (بل قل بين مراتبهم الخمس بإدراجه الأجانبَ داخل مدينتنا)، ومنها مرتبتان اثنتان تتألّف منهما الجمهوريّة. عدا هذا المؤلّف فلا أحد من الفرنسيين سواه، على ما أعلم، فهم المعنى الحقيقي للفظة **مواطن**.

متبادلاً بين العموم والأشخاص، وأنّ كلّ فرد، إذْ تعاقد مع نفسه - لو جازت العبارة - أصبح ملزماً بالخضوع لعلاقة مزدوجة: فمن جهة كونه عضواً في صاحب السيادة، يكون ملزماً تجاه الأشخاص؛ ومن جهة كونه عضواً في الدولة، يكون ملزماً تجاه صاحب السيادة[12]. ولكنّ قاعدة الحق المدنيّ القائلة بأن «لا أحد مطالب باحترام الالتزامات التي أخذها مع نفسه هو بالذات» إنما هي قاعدة لا تنطبق في هذا المقام لأنّ هناك فرقاً بين التزام المرء تجاه ذاته والتزامه تجاه **كُلٍّ** ينتمي إليه كجزء منه.

لزاماً علينا أن نلاحظ كذلك أنّ المشاورة العمومية - وهي التي في مقدورها أن تُلزم جميع الرعايا تجاه صاحب السيادة، بسبب العلاقتين المختلفتين اللتين من منظورهما نعتبر كلا الطرفين - لا يمكنها للسبب العكسي أن تُلزم صاحبَ السيادة تجاه نفسه هو بالذات؛ وإنه بالنتيجة لمنافٍ لطبيعة الجسم السياسيّ أن يُلزم صاحبُ السيادة نفسه بقانون لا يمكنه نقضُه. وإذْ لا يجوز لصاحب السيادة أن يعتبر نفسه إلا من جهة علاقة واحدة مماثلة، كان حينئذٍ في الحالة التي يكون عليها شخص متعاقد مع نفسه؛ فنرى جراء ذلك أنّه لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أي قانون أساسي، مهما كان نوعه، ملزم **لجسم** الشعب حتى ولو كان **العقد** الاجتماعي بالذات. وليس معنى ذلك أن هذا الجسم لا يستطيع أن يأخذ على نفسه التزاماً تجاه غيره [من الأجسام] ما لم يخرق البتة هذا العقد، لأنّه، وهو إزاء الأجنبي، يصير مجرد كائن بسيط، أي فرداً من الأفراد.

غير أن الجسم السياسيّ أو قل صاحب السيادة، وهو الذي لا يستمد بقاءه إلا من قدسيّة **العقد**، لا يمكنه أبداً أن يُلزم نفسه، ولو

---

(12) صاحب السيادة (le souverain)، ويقال له **العاهل** أيضاً. راجع هذا المصطلح الرئيس في الثبت التعريفي.

كان ذلك تجاه غيره، بما من شأنه أن يخالف هذا الإجراء الأصليّ، كأن يتنازل عن جزء من نفسه هو بالذات أو كأن يذعن لصاحب سيادة آخر. فإن خرقاً للإجراء الذي به يقوم وجودُه يعني انعدامه؛ وما ليس شيئاً لا ينتج شيئاً.

وحالما يتّحد هذا الحشد من الجمهور في شكل جسم على ذلك النحو، لا يمكننا أن نسيء إلى أحد الأعضاء من دون أن نعتدي على الجسم بأكمله؛ والأقلّ إمكاناً لنا من ذلك أن نسيء إلى الجسم من غير أن يستشعر الأعضاءُ الضررَ الذي يصيبهم. وهكذا فإن المصلحة والواجب يفرضان على الطرفين أن يتعاونوا على حد سواء؛ ويجب على هؤلاء الناس بالذات أن يسعوا، باعتبار تلك العلاقة المزدوجة، إلى تحصيل جميع المزايا الناجمة عنها.

أمّا وصاحب السيادة لا يتشكّل إلاّ من الأشخاص الذين يؤلّفونه، فليس له مصالح مخالفة لمصالحهم، ولا يمكنه أن تكون له تلك المصالح؛ وبالنتيجة، فإن القوة السيادية لا تحتاج البتة إلى ضامن يضمنها تجاه الرعايا، فمحالٌ على الجسم أن ينوي إلحاقَ الضرر بجميع أعضائه؛ وسوف نرى، في ما سيأتي ذكره، أنّه لا يمكنه أن يلحق الضرر بأي واحد منهم شخصاً شخصاً. إن صاحبَ السيادة بمجرد كونه موجوداً ليس إلاّ هو دائماً في تمام ما يجب أن يكون.

غير أن الأمر ليس على هذا النحو من جهة علاقة الرعايا بصاحب السيادة، فرغم المصلحة المشتركة فلا شيء يضمن التزاماتهم إزاءه، ما لم يهتَدِ إلى وسائل ليضمن بها إخلاصهم.

واقع الأمر أنّ كلّ فرد يمكنه، على جهة كونه إنساناً، أن تكون له إرادة جزئية مضادّة للإرادة العامّة أو غير شبيهة بها، وهي الإرادة التي تحصل له على جهة كونه مواطناً. قد تتحدث إليه مصلحته

الخصوصية بحديث مغاير للمصلحة المشتركة؛ وقد يدفع به وجوده المطلق والمستقل بطبعه إلى أن يعتبر ما هو ملزم به للشأن المشترك كمساهمة ساهم بها مَجّاناً، وأنّ ما سيخسره الآخرون ضَرَرُه بهم أهْوَنُ من فحش ما سيدفعه لهم؛ وهكذا فإنه لمّا يرى في الشخص المعنويّ الذي يكوّن الدولة كائناً عقلياً، لكون الدولة ليست بموجود بشريّ، يكون في وسعه أن يتمتّع بحقوق المواطن من دون أداء واجبات الرعيّة: هاهنا ضربٌ من الجور قد يسبّب تناميه خرابَ الجسم السياسيّ.

لأجل ألاّ يكون الميثاق الاجتماعي صيغةً جوفاء غيرَ مجدية، فإنه يضمّ، على نحو ضمنيّ، التزاماً - هو الالتزام الوحيد الذي يستطيع أن يعطي نفوذاً لسائر الالتزامات الأخرى - مفاده أنّ كائناً ما كان الشخص الذي يمتنع عن طاعة الإرادة العامّة سوف يرغمه **الجسم** كلُّه على ذلك: وهذا أمرٌ إنْ عَنى شيئاً فليس سوى أنّ الممتنِع سيرُغَم على أن يكون حرّاً. ذلك هو الشرط الذي، إذْ يجعل من كل مواطن عطيّةً تُعطى للوطن، صانه من كل تبعيّة شخصيّة: هذا الشرط هو الذي يصنع فنون الآلة السياسية وألاعيبها، وهو وحده الذي يجعل من الالتزامات المدنيّة التزامات مشروعة كانت، من دونه، ستكون لا معقولة، وضالعةً في الطغيان، عرضةً لأشنع ضروب الشطط.

الفصل الثامن

في الحـــــالة المدنية

أنتج هذا العبور من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية تغييراً بيّناً جداً في الإنسان، إذْ أحلّ في سلوكه العدالةَ عِوض الغريزة، وأكسب

أعماله المنزلة الأخلاقية التي كانت قبلئذٍ تفتقر إليها. إذّاك فقط، لَمّا حلّ نداءُ الواجب محلّ النزوة الفيزيقية[13]، وحلّ الحقُّ محلّ الاشتهاء، ألفى الإنسانُ نفسَه ـ وهو الذي لم يكن حتى ذلك الحدّ ينظر إلاّ إلى شخصه هو بالذات ـ مرغماً على العمل بمقتضى مبادئ أخرى وعلى أن يلجأ إلى رويّة عقله قبل أن ينصت إلى ميولاته. لئن صار الإنسانُ في هذه الحالة محروماً من مزايا كثيرة كانت تتأتّى له من الطبيعة، فإنه حصّل مزايا أخرى أعظم بما لا يقاس: تمرست ملكاته وتنامت، واتّسع أفق أفكاره، وازدادت مشاعره نبلاً، وسَمَت نفسه بأكملها فبلغت ما بلغت من درجات السمو حتى لوجب عليه ـ لو لم يتقهقر به شطط هذا الوضع الجديد، في أغلب الأحيان، إلى وضعٍ أحطّ من ذلك الذي خرج منه ـ أن يبارك، غيرَ مُنفكٍّ، تلك اللحظة السعيدة التي انتشلته من ذلك الوضع إلى الأبد بأن صنعت من حيوانٍ بليدٍ ومقيّد الأفق كائناً ذكياً وإنساناً.

لنختزل هذه الموازنة بأكملها في حدود يتيسر لنا أن نقارن

(13) فيزيقا/ **فيزيقي** (physique)، وتعني، بقلم روسو، **العنصر المادي** حصراً، أي التكوين الفيزيولوجي للإنسان والطاقة الحيوية مما وهبته له طبيعته الأولى. ولئن كان معنى اللفظ الفرنسي قريباً من معنى **جسمي أو غريزي** في لغتنا، فإنا فضلنا نقل الكلمة معربة إذ التعريب أفضل من الترجمة في مثل هذا السياق المصطلحي الدقيق. وسبب ذلك أن الجسماني يحيل في سياق هذا الكتاب إلى الجسم السياسي والاجتماعي؛ والحال أن **الفيزيقي** أعم بكثير من **الجسماني**. كما يمتنع علينا أن نترجم هذا اللفظ بكلمة **طبيعي** (naturel)، لأن **الطبيعي** أعم بكثير من **الفيزيقي**. وسببه أن الطبيعي ملتبس المعاني فقد يجمع بين ما هو مادي وغير مادي، بين الموجود العيني والموجود الذهني، بين المعطى بالطبيعة الأولى والمكتسب بالتربية، أو «الطبيعية» الثانية. وهكذا فإن الطبيعي مشوب بمعيارية ليست في الفيزيقي. لذلك وجب التمييز بين **الفيزيقي** حصراً - وهو يخص تكوّن الأفراد من حيث قواهم الجسمية وملكاتهم الذهنية - وبين **الطبيعي** إطلاقاً وهو شامل للمعنوي والجسماني، للضروري والممكن، للحق والواقعة. راجع **أصل التفاوت**، مرجع سابق الذكر.

بينها. فأما ما يخسره الإنسانُ جراء **العقد** الاجتماعيّ، فإنما حريّته الطبيعيّة وحقّاً لا محدوداً في كل ما يستهويه ويمكنه الوصول إليه؛ وأمّا ما يربحه فإنما الحريّة المدنيّة وملكيّة كل ما في حوزته. ولكي لا نخطئ في حساب هذه التعويضات ينبغي التمييز جيداً بين الحريّة الطبيعيّة، وهي التي لا قيود لها سوى القوى التي للفرد، والحريّة المدنيّة وهي التي تحدّها الإرادةُ العامّة؛ والتمييز كذلك بين الحيازة، وهي التي ليست إلاّ نتيجة القوّة، أو قل هي حقّ المتحوّز الأوّل، والمِلْكيّة وهي التي لا يمكن تأسيسها إلاّ على سند وضعي.

ويمكننا أن نضيف إلى مكتسبات الحالة المدنية، والتي جئنا على ذكرها، الحريّةَ الأخلاقية وهي وحدها ما يجعل من الإنسان سيّداً على نفسه؛ ذلك أن نزوةَ الاشتهاءِ وحدها عبوديّةٌ؛ وطاعةَ القانون الذي سنَنَّاه لأنفسنا حريّةٌ. ولكنّني قد أفرطت في القول في هذا الباب؛ وليس المعنى الفلسفيّ لكلمة **حرية** غرضي هاهنا.

الفصل التاسع

في المِلْك العينيّ

يهَبُ كلُّ عضو من الجماعة لها نفسَه إبان تشكلها، وهو على الحالة التي بها يوجد راهنيّاً، ومعه جميع قواه التي يُكوّن ما بحوزته من خيرات جزءاً منها. وليس معنى ذلك أن الحيازة تغيّر، بهذا الإجراء، من طبيعتها بتغيّر ذوي الأيدي، وتصبح ملكيّةً بيد صاحب السيادة. ولكن لما كانت قوى **المدينة** [الدولة] أعظم من قوى شخص من الخواص عظماً لا يقاس، كانت الحيازة العمومية هي أيضاً أقوى في واقع الأمر، وكانت أشد من أن تقبل النقض، رغم أنّ ذلك لا

يزيدها مشروعيةً بالنسبة إلى الأجانب على الأقلّ. وذلك لأنّ الدولة، في ما يخص أعضاءها، هي السيد على جميع ممتلكاتهم بمقتضى **العقد** الاجتماعي الذي هو، بالنسبة إلى الدولة، بمثابة القاعدة لجميع الحقوق؛ ولكنّ الدولة ليست كذلك بالنظر إلى القوى الأخرى إلاّ بما لها من حقّ المتحوز الأوّل الذي جاءها من الأشخاص.

وأما حقّ المتحوز الأوّل فلئن كان عينياً أكثر من حق الأقوى فإنّه لا يصير حقّاً حقيقيّاً إلاّ بعد إرساء حقّ الملْكيّة. لكل إنسان بالطبع حقّ في كل ما هو ضروريّ، لكن الإجراء الوضعي الذي يجعل منه مالكاً لـ **بعض** الخيرات، يقصيه عن كل الباقي. فإذا ما حُدِّدت حصّتُه، وجب عليه أن يتقيد بها، ولم يعُدْ له من حقّ البتة ينافي الجماعة. فانظر لماذا يكون حقّ المتحوز الأولّ، وهو حقٌّ بالغُ الضآلة في حالة الطبيعة، حقاً مشهوداً في عين كل إنسان مدنيّ. أما احترامنا **لما يعود إلى غيرنا** في هذا الحق فأقلّ من احترامنا **لما لا يعود إلينا نحن بالذات.**

لإجازة حقّ المتحوز الأوّل على قطعة أرض لابدّ، على العموم، من وجود الشروط الآتية: **أوّلاً**، ألاّ تكون هذه الأرض مأهولة بأي شخص كان؛ **ثانياً**، ألاّ يحوز المتحوز إلا مقدارَ ما يحتاج إليه لدوام عيشه؛ **ثالثاً**، ألاّ تقع حيازة القطعة بواسطة المراسم الكاذبة وإنما بالعمل والفلح، ذلك الدليل الوحيد على الملْكيّة الواجب على الغير احترامُها إذا ما غابت السنداتُ القانونيّة.

وفي واقع الأمر، أنْ نصبغ على الحاجة وعلى العمل حقَّ المتحوّز الأول، ألا يعني ذلك أننا قد وسّعنا في الحقّ توسيعاً مُتناهيَ البعد؟ أليس في مقدورنا أن نضع قيوداً لهذا الحقّ؟ هل يكفي إنساناً أن تطأ قدماه قطعةَ أرضٍ مشتركة حتى يدّعي حثيثاً أنه السيّدُ عليها؟

هل يكفيه أن يكون له من القوّة ما يلزم لطرد البشر الآخرين منها حيناً من الوقت لكي يجردهم من حقّهم في العودة إليها أبد الآبدين؟ وهل يستطيع إنسان ما أو شعب ما أن يستولي أيٌّ منهما على منطقة شاسعة فيحرم الجنسَ البشريَّ بأكمله منها، لو لم يغتصبها بما يستأهل العقابَ إذْ يعوق سائرَ البشر من المقام والغذاء اللّذين جادت بهما الطبيعة عليهم اشتراكاً بينهم؟ لمّا بلغ نوني بالبوا Nuñez) (Balboa الساحل [الأميركي] فاستولى، باسم تاج قشتالة، على بحر الجنوب وعلى كلّ أميركا الجنوبيّة، فهل كان ذلك يكفيه لتجريد جميع سكّان البلاد من حيازتها وإقصاء جميع أمراء العالم عنها؟ والجواب أنه منظوراً إلى الأمر من هذه الزاوية، كانت هذه المراسم تتعدّد بلا جدوى؛ ولم يكن للملك الكاثوليكي إلاّ أن يحتاز إليه العالمَ بأسره دفعة واحدة، عدا أنه يشرع، عقب ذلك، بالطرح من إمبراطوريته ما كان قبلئذٍ في حيازة غيره من الأمراء.

ولنا أن نفهم كيف تصبح أراضي الأشخاص المجمّعة والمتجاورة مِلْكاً عمومياً، وكيف أنّ الحقّ السيادي إذْ يبسط يده على الرعايا حتى يبلغ الأراضي التي يحتلّونها، يصبح حقّاً عيْنياً وشخصيّاً معاً، ممّا يجعل أصحابَ الحيازات تابعين [لصاحب السيادة] تبعيّة أشد ويحوّل قواهم بالذات إلى عربون ولائهم. وإنّ هنا لَمَزيّةً، الظاهرُ أن قدماء الملوك لم يفطنوا إليها الفطنةَ اللازمة، فإذْ هم قد لقبوا أنفسَهم بملوك الفرس، وبملوك الشيت، وبملوك المقدونيين، فالبادي منهم أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم رؤساء على الناس لا أسياداً على البلاد. أمّا ملوك هذا الوقت فيتخذون لأنفسهم، بمزيد من المهارة، لقبَ ملك فرنسا، أو ملك إسبانيا، أو ملك إنجلترا... إلخ، وإذْ هم يقبضون على الأرض، على هذا النحو، باتوا متأكّدين جيّداً من القبض على عنان سكّانها.

وأما ما في هذا التنازل من خاصيّة فكون الجماعة بتقبلها أملاك الأشخاص لا تجرّدهم منها البتة، وإنما مسعاها الأوحد، ولا مسعى سواه، أن تصون حيازتهم المشروعة لتلك الأملاك وأنْ تحوّل الاغتصابَ إلى حقّ مبين، والانتفاعَ إلى ملكية. فإن المُلّاك باعتبارهم المؤتمَنين على الملك العمومي، وباعتبار ما تحظى به حقوقهم من احترام عند جميع أعضاء الدولة فتصونها هذه بكل قواها ضد [أطماع] الأجنبي، قد غنموا كلّ ما كانوا قد وهبوه بمقتضى تنازل ذي فائدة جمة على الشخص العمومي، بل وأكثرها على أشخاصهم هم بالذات: هاهنا مفارقةٌ من اليسير أن تتضح بالتمييز بين الحقوق التي لكلٍ من صاحب السيادة ومن المالك على عين العقار الواحد، وهو ما سيأتي ذكره في ما يلي.

وقد يحدث أيضاً أن يبدأ الناس بأن يتّحد بعضهم مع بعض قبل أن يحوزوا أيَّ شيء، ثم إنّهم يستولون في إثر ذلك على بقعة من الأرض كافية لسدّ حاجة الجميع، فينتفعون بها انتفاعاً جماعياً أو يعمدون إلى قسمتها في ما بينهم إمّا بالتساوي، وإمّا بنسب يقرّرها صاحب السيادة. وكائناً ما كانت الطريقة التي بها يحصل اكتساب هذه الأرض، فإنّ الحقّ الذي لكلّ شخص على عقاره الخاصّ يظل دائماً رهيناً بالحقّ الذي للجماعة على جميع العقارات، ولولا ذلك لما كان هناك من رسوخ داخل الرابطة الاجتماعيّة ولا من قوّة فعلية في ممارسة السيادة.

وإني لأُنهي هذا الفصل وهذا الكتاب الأول بملاحظةٍ يجب أن تُستخدَم قاعدةً للنسق الاجتماعيّ بأكمله: وهي أنّ الميثاق الأساسي بدل أن يقوّض المساواة الطبيعيّة يحلّ، على العكس من ذلك، مساواةً أخلاقيةً مشروعة محلّ ما جاز للطبيعة أن تقيمه من تفاوت

فيزيقيّ بين البشر. وهكذا لئن جاز أن يكونوا متفاوتين بالقوة وبالموهبة العقلية، فقد صاروا متساوين جميعاً بمقتضى الاتفاق والحق[5].

[5] يكون وجود هذه المساواة، في عهد الحكومات الطالحة، وجوداً ظاهرياً ووهمياً، فهي لا تصلح إلاّ لإبقاء الفقير في بؤسه، وإبقاء الغنيّ في استبداده بالأشياء. وفي الواقع، دائماً ما يكون في القوانين خير للذين يملكون، وضرر للذين لا يملكون شيئاً. يتبع ذلك أنّ الحالة الاجتماعيّة لا تعود بالفائدة على البشر إلاّ بقدر ما يكون لهم جميعاً شيء ما يملكونه، ولا يملك أحد بينهم شيئاً بإفراط قط.

الكتاب الثاني

الفصل الأوّل

في أن السيادة غير قابلة للتنازل عنها

للمبادئ التي سلف القول فيها وإثباتها نتيجةٌ أولى ذات شأن بالغ، وهو أنّ الإرادة العامّة، هي وحدها ولا شيء سواها، تستطيع أن تقود قوى الدولة وفقاً للغاية من تأسيسها، ألا وهي الخير المشترك. وذلك لأنّه إذا كان التضاد بين المصالح الجزئية قد جعل إقامة المجتمعات أمراً ضرورياً، فإنّ التوافق بين هذه المصالح عينها هو الذي جعلها أمراً ممكناً. إنّ ما هو مشترك في هذه المصالح المختلفة هو الذي يشكّل الرابطة الاجتماعيّة؛ فلو لم يكن هناك نقطة ما، كائناً ما كانت هذه النقطة، تتوافق عندها جميع المصالح لمَا وُجد أي مجتمع البتة؛ والحال أنه باعتبار هذه المصلحة المشتركة وحدها لا غير، يجب أن يُساس المجتمعُ.

من هنا يأتي إذاً قولي بأن السيادة، إذْ هي ليست سوى ممارسة الإرادة العامّة، فإنه يمتنع أبداً التنازلُ عنها؛ وبأن صاحبَ السيادة، وهو ليس إلاّ موجوداً جماعياً، لا يمكنه أن يمثله أحد عدا أن يمثل نفسَه هو بالذات. إن السلطان يتيسّر نقلُه إلى الغير، وأمّا الإرادة فكَلاّ.

وواقع الأمر، لئن لم يكن مُحالاً أن تتوافق إرادةٌ من الإرادات الخاصّة مع الإرادة العامّة على مسألة من المسائل، فمحالٌ، في أدنى الحالات، أن يكون هذا التوافق قابلاً للدوام وثابتاً، وذلك لأنّ الإرادة الخاصّة تنزع بطبعها إلى المفاضلات، بينما تنزع الإرادة العامّة إلى المساواة. والأشد امتناعاً من كل ذلك هو إيجاد ضامن يضمن هذا التوافق؛ فإذا ما قُيِّضَ له أن يوجَد يوماً فلن يكون ذلك نتيجة فنّ الاختراع وإنما نتيجة المصادفة. قد يجوز لصاحب السيادة أن يقول: «أنا أريد حالياً ما يريده هذا الواحد من الناس أو على الأقلّ ما يصرّح بأنّه يريده». ولكن ليس ممكناً لصاحب السيادة أن يقول: «إن ما سوف يريده غداً هذا الواحد من الناس سوف أريده أنا أيضاً»، وذلك أنه من الخُلْف أن تقصد الإرادةُ إلى تقييد مستقبلها بالسلاسل، كما أنه ليس من شأن أيّ إرادة، كائناً ما كانت، أن ترضى بأمر مُنافٍ لخير الكائن المريد. فلو أن الشعب يعطي، إذاً، مجرّد وعد بالطاعة لانحلّ الشعب بهذا الفعل، ولَفقد صفتَه كشعب. وحالما يكون هناك سيّد لا يعود هناك صاحب سيادة؛ ومن ثَمَّ يُدمَّرُ **الجسمُ** السياسيّ.

وليس المقصود من ذلك البتة أنّ أوامر الرؤساء لا يمكنها أن تجري مجرى إرادات عامّة طالما أن صاحبَ السيادة، وهو الذي له حرية الاعتراض عليها، لم يقُمْ بهذا الاعتراض، وإذا حصلت حالة مثل هذه الحالة فإن في السكوت الكلّي لَعلامةٌ دالة على رضاء الشعب [بتلك الأوامر]. وهذا ما سيزداد وضوحاً طوال ما سيأتي من قول.

الفصل الثاني

في أن السيادة غير قابلة للتجزئة

إن السببَ ذاك الذي جعل السيادةَ غير قابلة للتنازل هو عينه

الذي يجعلها غير قابلة للتجزئة. فإن الإرادة إما عامة[6] أو لا تكون، وإمّا متعلقة بجسم الشعب أو متعلقة بجزء منه فقط. فأما في الحالة الأولى فإن هذه الإرادة الصريحة هي فعل سيادي ولها حكم القانون. وأما في الحالة الثانية فليست سوى إرادة جزئية أو عمل من أعمال ولاية الحكم (magistrature)؛ إنها لا تعدو أن تكون مرسوماً لا غير.

بيد أن أهل السياسة عندنا، إذْ لم يستطيعوا تجزئة السيادة من جهة مبدئها، جزّؤوها من جهة موضوعها؛ فقسموها إلى قوّة وإرادة؛ إلى سلطة تشريعية وأخرى تنفيذيّة؛ إلى قوانين جنائية وقضائية وحربية؛ إلى إدارة للشأن الداخلي وسلطة تفاوض مع الأجنبي: فإنك تراهم تارةً يخلطون معاً هذه الأجزاء، وتارة يفصلون بينها. إنهم يجعلون من صاحب السيادة كائناً خيالياً ومركباً من أجهزة ملفّقة حتى لكأنهم يركّبون الإنسان من أجسام كثيرة، لهذا عينان، ولذا ذراعان، ولذلك قدمان، ولا شيء غير هذا. يُحكى عن المشعوذين الدجالين في اليابان أنهم يمزقون صبياً إرْباً إرْباً على مشهد من الناس، ثمَّ يرمون بهذه الأعضاء في الجوّ، العضوَ تلو الآخر، ثمّ إنهم يجعلون الصبيَّ ينزل ساقطاً وهو حيٌّ يُرزق مؤتلف الأوصال أكملُها. كذا هي أيضاً، بالتقريب، ترهات أهل السياسة عندنا: فإنّهم بعد أن يفككوا أعضاءَ الجسم الاجتماعي بأعاجيبهم السحرية، وهي الخليق بها أن تكون فرجة في الأسواق الكبرى، يلملمون تلك القطع بكيفية لا يُدرَك كنهُها.

وأما خطؤهم هذا فيتأتّى من غفلتهم عن تحصيل معانٍ صحيحة

[6] لا يُشترَط في الإرادة حتى تكون **عامةً**، أن تحصل **بالإجماع** دائماً، وإنما من الضروريّ إحصاء **جميع** الأصوات؛ ما من إقصاء شكلي لصوت أيّاً كان إلاّ وألغى العمومية.

عن السلطة السيادية ومن كونهم قد أخذوا ما ليس سوى تعبيرات منبثقة عن تلك السلطة على أنه أقسامٌ تُكوّنها. على هذا النحو مثلاً، اعتُبِرَ إعلانُ الحرب وإجراءُ الصلح فعلين من الأفعال السيادية؛ وجليّةُ الأمر ليست كذلك، فإنّ كلاً من هذين الفعلين ليس قانوناً البتة وإنما هو تطبيق للقانون، أي إجراء جزئي يخصِّصُ الحالةَ التي يجري عليها القانون، وهو ما سيأتي بيانه لمّا تثبت الفكرة المتعلقة بكلمة «**قانون**».

وإذا ما فحصنا أمر التقسيمات الأخرى بالطريقة نفسها، ألفينا أننا نخطئ كلّما توهّمنا القسمةَ في السيادة، وألفينا أنَّ القوانين التي نحسبها أقساماً مكوِّنة لهذه السيادة إنما هي تابعة لها مشروطة بها، بل ودائماً ما تفترض وجودَ إراداتٍ عُليا ليست هي، أي القوانين تلك، سوى تنفيذ لها.

ليس في مستطاعنا أن نحدد كم كثيرة هي الظّلال التي ألقى بها انعدامُ الدقة هذا على عزم المؤلفين في شأن الحق السياسي وعلى تقريراتهم، لَمّا راموا أن يحكموا ويفصلوا في الحقوق، ما يعود منها للأمراء وما يعود منها للشعوب، بناءً على المبادئ التي وضعوها. ولأيٍّ من الناس أن يتبين بالنظر في الفصلين الثالث والرابع من كتاب غروسيوس كيف أنَّ هذا الرجل العلاّمة، ومن بعده بربيراك[1] (Jean de Barbeyrac)، وهو مترجم كتابه، يتخبطان في أقوالهما السفسطائية ويرتبكان، خشيةَ الإفراط في القول أو الوقوف دون المقصود قياساً لما تقتضيه آراؤهما، وخشيةَ إيذاء

(1) توفي سنة 1744، من كبار فقهاء القانون في فرنسا. كان أبوه قساً كالفينياً. من أتباع لوك (Locke) في الفلسفة، ومن أتباع غروسيوس وبيفاندورف في الحق والقانون. مشهور بما كتب في **قضايا الحق الطبيعي** (1709).

المصالح التي كان ينبغي عليهما التوفيق بينها. وإذ كان غروسيوس لاجئاً في فرنسا وغيرَ راضٍ عن وطنه وساعياً إلى التملق إلى لويس الثالث عشر، وهو العاهلُ الذي أهداه غروسيوس كتابَه، فإنه لم يدّخر جهداً في سبيل تجريد الشعوب من جميع حقوقها وتقليد الملوك إيّاها متفنّناً في فعله هذا قدر المستطاع. أما بربيراك، وهو الذي كان قد أهدى ترجمةَ الكتاب إلى جاك الأوّل، ملك إنجلترا، فكاد هو أيضاً أن يميل ميلَ غروسيوس نفسه. ولكن من سوء حظ بربيراك أنَّ خلْعَ جاك الثاني عن الحكم خلْعاً نعته بالتنازل قد أرغمه على أن يتحفّظ عن رأيه وأن يسلك مسلك الركاكة واللفّ والدوران كي لا يجعل من غيّوم مغتصباً للحكم. فلو أن هَذين المؤلّفين سارا على نهج المبادئ الحق، لَرُفِعَت جميعُ الصعوبات، ولَكان قولُهما قولاً مُحْكماً لازماً، ولكنهما يشهدان عندئذٍ بالحق شهادةً مُرّةً ولا يطلبان سوى ودّ الشعب فقط. غير أن الحقيقة لا تبلغ بصاحبها مقام السّعد؛ أما الشعب فإنه لا يمنّ بالسفارات ولا بالكراسي الجامعية ولا بالمرتّبات.

الفصل الثالث

هل يمكن أن تخطئ الإرادة العامة؟

إن حاصلَ ما تقدم قوله هو أن الإرادة العامّة تكون على الصراط المستقيم دائماً، ميّالةً إلى المنفعة العمومية دائماً؛ ومع ذلك فليس من اللزوم أنَّ تتحلى مشاوراتُ الشعب بالاستقامة عينها دائماً. يريد المرءُ الخيرَ لنفسه دائماً، ولكنّه لا يرى دائماً ما عساه يكون. محالٌ أن يُزرع الفسادُ في الشعب أبدَ الآبدين، ولكنّ الشعب يُخدَع في غالب الأحايين؛ وإذّاك فقط قد يظهر بمظهر من يريد سوء السبيل.

غالباً ما يكون هناك اختلاف شديد بين إرادة **الجميع** والإرادة **العامّة**(2): فإن هذه لا تنشغل إلاّ بالمصلحة المشتركة، ولا تنشغل تلك إلا بالمصلحة الخاصّة إذ هي ليست إلاّ **مجموعَ** إراداتٍ جزئية. فما عليك إلا أن تزيح جانباً عن هذه الإرادات نفسِها ما كان منها سالباً وما كان موجباً، فأبطل بعضُه بعضاً[7]، فسترى أن ما سيحصل لك كمجموع فوارق إنما هو الإرادة العامّة.

إذا ما عُدمَ المواطنون أيَّ تواصلٍ بينهم، وكان الشعبُ إذّاك يتشاور في الأمور وهو على بيّنة كافية منها، فمن العدد الأكبر

---

(2) الإرادة العامة (volonté générale)، مفهوم رئيس في فلسفة روسو السياسية والحقوقية. ويقصد بها روسو **إرادة الكل** (volonté du Tout) فأما **الكل فهو الموجود المعنوي** الذي يعبِّر عن روح الشعب ووحدته وإرادته المشتركة، وهو الذي يكون مبتغاه الخير العمومي أو المصلحة المشتركة. وأما إرادة **الجميع** (volonté de tous) فالمقصود بها المجموع الحسابي والإحصائي للإرادات الفردية، أو قل جملة الأفراد المتفرقين في عالم الأعيان حيث الأنانية والمصلحة الخاصة. غير أن التمييز بين إرادة **الكل** وإرادة **الجميع** لا يعني المقابلة والمضادة بينهما حتماً؛ بل إن المأمول، عند روسو، هو أن يتماهيا وأن يتماثلا حتى تكون الإرادة العامة تعبيراً عن إرادة الجميع، لا فقط عن إرادة الأغلبية. وبوجود **الكل السيادي** توجد دائرة القانون والحق والعدل؛ وفي دائرة هذا **الكل** تنحل التناقضات السارية بين الإرادات الجزئية المتعادية بين بعضها بعضاً. وبالتالي، فما أن توجد الإرادة العامة حتى يكون من واجب كل إرادة جزئية (volonté particulière) أن تنصاع لها بمقتضى مبدأ انصياع الأقلية للأغلبية. ومن هذه الزاوية فإن الإرادة العامة، أو إرادة الكل، هي من باب المأمولات التي «يجب أن تكون». ومن أهم مساهمات روسو في الفلسفة السياسية أن ميَّز بين الإرادة العامة التي تنزع إلى الخير العمومي والإرداة الجزئية المتمردة دوماً عليها والتي تتكلم بلغة الانفعال والهوى. راجع **الثبت التعريفي (الإرادة «العامة»، إرادة «الكل»، إرادة «الجميع»)** الوارد في آخر هذا الكتاب.

[7] يقول المركيز دارجنسون بأن «كل مصلحة إنّما تقوم على مبادئ مختلفة؛ ويتأتّى توافق مصلحتين خصوصيتين جزئيتين من مضادة مصلحة ثالثة». وكان على المركيز أن يضيف أن توافق جميع المصالح إنما يتشكل من مضادة كل مصلحة واحدةً واحدةً. فلو أنه ليس هناك البتة مصالح مختلفة، فما كنا نكاد نعي حتى بوجود المصلحة المشتركة، وهي التي ما كان لها حائلٌ أن تلقى أي عائق؛ وهكذا يجري كل أمر بذاته، حتى لتكف السياسة عن أن تكون فنّاً.

للفروق الصغرى تنتج الإرادةُ العامّة دائماً، كما تكون المشاورة صالحةً دائماً. ولكن إذا قامت المكائدُ وتكونت العَصَبيّة[3] الجزئية، وكان في ذلك إخلالٌ بالعَصَبيّة الكبرى، صارت الإرادةُ التي لكل عَصَبيّة إرادةً عامّةً بالنسبة إلى أعضائها، وإرادة خاصّةً بالنسبة إلى الدولة؛ وهكذا يمكن القول إذّاك أنّه لم يعد يوجد ناخبون بمقدار ما يوجد من أشخاص، وإنما يوجدون بمقدار ما يوجد من عصبيّات. تصبح الفروق أقلّ عدداً وتؤدي إلى نتيجة أقل عموميّةً. وأخيراً، متى ما كانت إحدى هذه العصبيّات كبيرة غاية الكبر فكانت لها الغلبة على جميع العصبيات الأخرى، لم تعد النتيجة التي بين يديك هي مجموع الفروق الصغرى، وإنما يكون لديك فرقٌ وحيد. وإذّاك لا يعود هناك إرادة عامّة، بل إنّ الرأيَ الغالب ليس إلاّ الرأيَ الجزئيّ.

لزم إذاً، لكي نتحصل حقّاً على الإرادة العامّة، ألاّ توجد عصبيّة داخل الدولة وألاّ يبدي كل واحد من المواطنين من الآراء إلاّ الرأي الذي يعود له[8]: هذا ما اتصف به [قديماً] التأسيسُ الفريد والرائع الذي أقامه لوكورغس العظيم. أما إذا وُجدت عَصَبيّات، لزم إذاً تكثيرُ عددها والتّحوّطُ لما يقوم بينها من تفاوت فيُجْتنَبُ، هدياً بما فعل صولون (Solon) ونوما (Numa) وسرفيوس (Servius)؛ فوحْدُها هذه الحيطات صالحةٌ، وبها تكون الإرادة العامّة نَيّرةً على الدوام، ويكون ممتنعاً على الشعب قَطْعاً أن ينخدع.

---

(3) بالعصبية الجزئية ترجمنا association partielle وsociété partielle، وهي «القوة الجزئية» المضادة للإرادة العامة والطاردة إلى خارج مركز الألفة المدنية.

[8] قال مكيافيلي: «وحقيقة الأمر أن هناك من الانقسامات ما هو ضار بالجمهورية، وهناك ما هو مفيد لها: فأما الانقسامات الضارة فما كان منها حاثّاً على وجود الفِرق والأحزاب؛ وأما النافع منها فما كان وجوده لا يلازمه وجود فرق وأحزاب. والحال، إذاً، أنه ليس في مستطاع من يؤسس جمهورية أن يمنع ظهور عداوات داخلها، وجب عليه أن يمنع، على الأقل، ظهور الفرق فيها» (*Hiist. Florent.*, lib. VII).

الفصل الرابع

في قيود السلطة السيادية

لمّا لم تكن **الدولة**، أو قل **المدينة**، سوى شخص معنويّ، تكمن حياته في اتحاد أعضائه، ولما كانت أبلغ ضروب العناية التي للدولة إنما ما توليه لبقائها هي بالذات، لزم أن تكون لها قوّة كليّة جامعة وقاهرة لتحريك كلّ جزء وترتيب وضعه الترتيبَ الأَوْتى للكل. وعلى نحو ما تفعل الطبيعة إذْ تهب كلّ إنسان سلطاناً مطلقاً على جميع الأعضاء التي له، فإنّ الميثاق الاجتماعي يهب الجسم السياسيّ سلطاناً مطلقاً على جميع الأعضاء التي تكونه؛ وإنَّ هذا السلطان بالذات، وهو الذي تسُوسُه الإرادةُ العامّةُ كما ذكرت ذلك سابقاً، هو الموسوم باسم السيادة.

ولكن عِلاوةً على النظر في الشخص العمومي، وجب علينا أن نزيد على ذلك فننظر في الأشخاص الخاصّين الذين يكوّنون الإرادة العامة، والذين حياتهم وحريتهم مستقلتان بطبعهما عن تلك الإرادة. لزاماً علينا إذاً أن نميّز حق التمييز بين الحقوق العائدة إلى المواطنين وتلك العائدة إلى صاحب السيادة[9]، كما يلزمنا أن نميز بين الواجبات التي ينبغي على المواطنين تأديتها بصفتهم رعايا والحق الطبيعيّ الذي يجب أن يتمتّعوا به بصفتهم بشراً.

يسلِّم بعضهم بأن ما يتنازل عنه كل شخص من قدرته ومن ممتلكاته ومن حريته، بمقتضى الميثاق الاجتماعي، ليس سوى جزء

---

[9] «فيا أيها القراء المتئدون المتبهون رجائي منكم ألاّ تعجّلوا في اتهامي بالتناقض هاهنا. إني ما استطعت اجتنابَ التناقض لفظاً بسبب فقر اللسان؛ فمهلاً انتظروا».

من كل هذا، وهو الجزء الذي من شأن الجماعة التصرّفُ فيه؛ ولكن لزم التسليمُ أيضاً بأن صاحبَ السيادة هو وحده الحكمُ الذي يعود إليه تقديرُ شأن ذلك التصرف وأهميتُه.

إن جميع الخدمات التي يمكن أن يؤديها أيّ مواطن للدولة تصبح واجبةً عليه حالما يطالبُ صاحبُ السيادة بقضائها؛ بيد أنه لا يمكن لصاحب السيادة أن يثقل وزرَ رعاياه بأثقال لا طائل للجماعة من ورائها، بل إنه لا يمكن له أن يريد ذلك مجرد الإرادة، إذ إنّ لا شيء يحدث من دون سبب تحت حكم الناموس العقلي، ولا أيضاً تحت حكم الناموس الطبيعي.

وليست الالتزامات التي تربطنا بالجسم الاجتماعيّ ملزمة إلاّ لأنّها متبادلة بيننا؛ وهي من طبيعةٍ حالُها يجعل الواحدَ منا، متى أدّاها، لا يمكنه أن يعمل لصالح غيره من دون أن يعمل أيضاً لصالح نفسه. فما الداعي إلى أن تسيرَ الإرادةُ العامة على الصراط المستقيم دائماً، وما الداعي إلى أن يريد جميع الناس سعادةَ كلّ واحد منهم على الدوام إنْ لم يعْنِ أنّ ما من شخص منهم إلا واحْتازَ إلى نفسه لفظَةَ «كل واحد»، وانقطع هاجسُه إلى نفسه دون سواها، وهو يهُمّ بانتخاب الجميع؟ إنّ ذلك لَيقدّم الحجة على أنّ المساواة في الحقّ، ومعنى العدل الناتج منها، إنما يتفرّعان من إيثار النفس الذي به يَخُصّ كل واحد نفسَه، أي من طبيعة الإنسان بالنتيجة؛ وعلى أنّه يجب على الإرادة العامّة، لكي تكون عامة بالحقيقة، أن تكون كذلك من حيث موضوعها ومن حيث ماهيتها أيضاً؛ وعلى أنه يجب عليها أن تصدر من الجميع لكي تنطبق على الجميع؛ وعلى أنها تحيد عن سَواء سبيلها الطبيعي عندما تقصد موضوعاً فردياً ومعيّناً، ذلك أنه لما نكون بصدد الحكم في ما هو غريب عنا عُدِمنا أيَّ مبدأ حقيقي من مبادئ الإنصاف الكفيل بهدايتنا.

وفعلاً، ما أن يتعلق الأمر بواقعة من الوقائع أو بحق جزئي يخصّ مسألة محددة لم يسبِقْ أن نظمتها اتفاقية عامة وسالفة إلاّ وصارت القضيةُ محلَّ نزاع: إنها عبارة عن محاكمة يكون فيها خواصُّ الناس المعنيين بالأمر أحدَ الطرفين، ويكون العمومُ الطرفَ الآخر، ولكنّها محاكمة لا أتبين فيها وجوداً للقانون الذي ينبغي اتباعه، ولا للقاضي الذي عليه أن يفصل بمقتضاه في تلك القضية. ومِمّا قد يكون مدعاةً للسخرية أن يسعى بعضهم إلى الرجوع عندئذٍ إلى قرار صريح من الإرادة العامّة، قرار لا يمكن أن يكون إلاّ نتيجة ما قرره أحد الطرفين، فلا يكون في عين الطرف الآخر، بالنتيجة، إلا إرادةً غريبةً وجزئيةً تكون ميّالةً إلى الجور، في مثل هذه المناسبة المواتية، وعرضةً للخطأ. على هذا النحو، فكما أنّه لا يمكن لإرادة خاصّة أن تمثّل الإرادةَ العامّة، فإنّ الإرادة العامة بدورها تتغيّر طبيعتُها وقد صار لها موضوع جزئي فلا يمكن لها أن تبرم حكماً لا في شأن شخص من الناس ولا في شأن واقعة من الوقائع. ومَثَل ذلك أن شعب أثينا عندما كان يقلّد رؤساءه الحكمَ أو يعزلهم عنه، وعندما كان يمنح هذا شرفاً وينزل بذاك عقاباً، وعندما كان يمارس جميعَ الأفعال الحكومية بلا تمييز متوسلاً إليها كثرةً من المراسيم الجزئية، فقد عُدمَ الشعبُ حينئذٍ الإرادةَ العامةَ ولم يعُدْ يتصرف على أنه صاحبُ سيادة، وإنما على أنه حاكم. سيبدو قولي هذا مخالفاً للآراء الشائعة، ولكن ينبغي أن أُمهلَ مزيداً من الوقت حتى أعرض آرائي.

إن الذي ينبغي علينا أن ندركه مما تقدم هو أن ما يجعل الإرادة تصيرُ عامّةً ليس عدد أصوات الناخبين بقدر ما هو المصلحة المشتركة التي تؤلف بين هذه الأصوات. إنّ كل واحد من الناس في هذا التأسيس يذعن، بالضرورة، للشروط التي يفرضها على الآخرين:

هاهنا نرى اتفاقاً رائعاً بين المصلحة والعدالة يطبع المشاورات المشتركة بطابع الإنصاف الذي نراه يتلاشى عند الدخول في مناقشة كلّ قضيّة جزئية، وذلك لانعدام مصلحة مشتركة تجعل القاعدة التي للقاضي تتّحد مع القاعدة التي للمتقاضي وتتماهى.

وكائناً ما كانت الجهةُ التي نسلكها لبلوغ المبدأ، نتوصل دائماً إلى الخلاصة نفسها: ومفادها أنّ الميثاق الاجتماعي يقيم بين المواطنين من المساواة ما يجعلهم يلتزمون جميعاً بالانضواء إلى شروط واحدة ويحملهم جميعاً على التمتعَ بالحقوق نفسها. على هذا النحو، فإن طبيعةَ الميثاق هي ما به كلُّ إجراء سيادي، أي كلّ فعل حقانيّ من أفعال الإرادة العامّة، يُلزِمُ أو قل يحابي كاملَ جسم الأمّة على السواء، ولا يفضل أحداً على سائر الذين يؤلفون الجسمَ. فما عساه يكون الإجراء السياديُّ بأتم معنى الكلمة؟ إنه ليس باتفاقية يجريها من هو أعلى مع من هو أدنى، وإنما اتفاقية الجسم مع كل عضو من أعضائه؛ وإنها اتفاقية مشروعة لأنّ القاعدة التي تقوم عليها هي قاعدة العقد الاجتماعي؛ وهي منصفة لأنها مشتركة بين الجميع؛ وهي نافعة لأنه لا يمكن أن يكون لها موضوع آخر سوى موضوع الخير العامّ؛ وهي شديدة البنيان لأنها حائزة على ضمانة القوّة العمومية والسلطان الأعلى. وطالما لا يذعن الرعايا إلاّ لمثل هذه الاتفاقيات، فإنّهم لا يطيعون شخصاً بعينه أيّاً كان، وإنما يطيعون إرادتهم الخاصّة: فأنْ يسأل المرءُ إلى أين تمتدّ الحقوق، ما كان منها لصاحب السيادة وما كان للمواطنين، فكأنما هو يُسأل إلى أيّ حدّ يكون في مستطاعهم أن يقيموا عهداً مع أنفسهم، هو عهد كل واحد مع الجميع، وعهد الجميع مع كلّ واحد.

للمرء أن يتبين من ذلك أنّ السلطة السيادية، مهما كانت مطلقةً تماماً، ومقدسةً تماماً، ومصانةً تماماً من كل انتهاك لحرمتها، فإنها

لا تتخطى، بل ولا يمكنها أن تتخطى قيود الاتفاقيات العامّة، وأنّ كلّ إنسان يمكنه أن يتصرّف تصرفاً تاماً في ما أبقت له هذه الاتفاقيات من ممتلكاته ومن حريته؛ بحيث لا يحقّ أبداً لصاحب السيادة أن يكلّف أحدَ الرعايا بما يزيد عمّا يكلّف به غيرَه، فإذْ يعود الشأن إذّاك شأناً خاصاً يفقد السلطان الذي لصاحب السيادة أهليته واختصاصه.

وأمّا متى سلّمنا بهذه التمييزات، بطُل بطلاناً شديداً أن يكون في التعاقد الاجتماعي بين الأشخاص أيُّ تنازل حقّاني من قبلهم عمّا لديهم، بل إنّ وضعهم يصير في واقع الأمر وبمقتضى أثر هذا العقد، أفضل مما كان عليه من قبل، فعوضاً عن التنازل لم يفعلوا شيئاً سوى أن أقاموا مقايضةً مربحةً فاستبدلوا طريقةً في العيش مرتبكةً وواهنةً بطريقة أخرى أفضل وآمن لهم، واستبدلوا الاستقلالَ الطبيعيّ بالحريّة، وقدرتَهم على إيذاء غيرهم بسلامة ذواتهم، وقُوّتهم التي كان في مستطاع الآخرين أن يتغلبوا عليها بحقٍّ يجعل منه الاتّحادُ الاجتماعيُّ حقّاً لا يقهر. وأما أرواحهم، وهي بالذات التي نذروها للدولة، فأصبحت في حماها على الدوام؛ وعندما يجازفون بحياتهم للذود عن الدولة، فما عساهم هم فاعلون سوى أن يردّوا إليها ما أخذوه منها؟ وما تراهم هم صانعون سوى ما كانوا في الحالة الطبيعية يصنعون بمزيد من المعاودة والمخاطرة لمّا كانوا، وهم يخوضون معارك لا مناص منها، يجازفون بحياتهم للدفاع عمَّا به يتوسّلون الإبقاء عليها؟ حقا إنه ينبغي على الجميع أن يقاتلوا في سبيل الوطن ما دعا داع إلى ذلك، ولكن ليس لواحد منهم البتة أن يقاتل في سبيل نفسه أبَداً. أوَليس أجدى لنا وأنفع، في سبيل ما فيه سلامةُ ذواتنا أن نركب بعضاً من تلك المخاطر التي ينبغي علينا أن نركبها دفاعاً عن أنفسنا حالما تُنتزَعُ منا تلك السلامة؟

الفصل الخامس

في حقّ الحياة والموت

قد يتساءل بعضهم كيف يجوز للأشخاص، وهم الذين ليس لهم البتة حق التصرف في حياتهم الشخصية، أن ينقلوا إلى صاحب السيادة هذا الحقّ بعينه والذي ليس بحوزتهم؟ لا يبدو هذا السؤال عسير الحلّ إلاّ لأنّه مطروح طرحاً سيّئاً. لكلّ إنسان حقّ المجازفة بحياته، في سبيل الإبقاء عليها. فهل حدث يوماً أن قال قائل إنّ من يلقي بنفسه من النافذة طلباً للنجاة من حريق إنما يقترف جريمة انتحار؟ بل وهل حدث يوماً أن وُصِم بهذه الجريمة من هلك في عاصفة لأنه لم يكن يجهل خطرَها عند ركوبه السفينة؟

إنما غاية المعاهدة الاجتماعيّة هي بقاء المتعاقدين. ومن ينشد الغايةَ ينشد الوسائل أيضاً؛ وهذه الوسائل لا يمكنها أن تتجرّد من بعض المخاطر، بل ومن بعض الخسائر. ومن ينشد الإبقاء على حياته بالمجازفة بحياة الآخرين، وجب عليه أن يبذلها أيضاً في سبيلهم عند اللزوم، والحال أنّ المواطن لم يعد حكماً في شأن المهالك التي يقضي القانون بأن يتعرّض لها؛ وعندما يقول له الأمير: «إنّه لأدعى للدولة أن تموت في سبيلها!» يجب عليه أن يموت، ذلك أنه لم يحْيَ في أمن وسلام إلى حدّ الآن إلاّ بفضل هذا الشرط، كما أن حياته لم تعد حسنةً من حسنات الطبيعة فقط، وإنما هبة مشروطة من هبات الدولة.

ومن الجائز النظرُ في الحكم على المجرمين بالإعدام من المنظور عينه تقريباً: لِئَلاَّ نكون ضحيّة أحد القتلة، نسلّم بأن نموت إنْ حدث أنْ صرنا نحن القتلة. وهكذا فإن المرء، بمقتضى هذا الميثاق ليست حياته المخصوصة به رهنَ يديه، وإنما كل ما في الأمر

أنْ يُعمِل الرأيَ في صونها، وليس لنا أن نخمّن ما إذا كان أحد المتعاقدين، أيّاً كان، قد عقد النية عندئذٍ على تعريض نفسه للمشنقة.

وأمّا إذا ما اعتدى أحدُ الأشرار على الحقّ الاجتماعي صار متمرّداً وخائناً للوطن بما ارتكب من آثام شنيعة، وكفّ عن أن يكون عضواً من أعضائه بانتهاكه حرمةَ قوانينه، بل وأجرى الحربَ عليه، ومن ثمّ يكون بقاء الدولة منافياً لبقائه؛ ولزم أن يفنى أحدُهما؛ وعندما يُعدَم الجاني فباعتباره عدوّاً أكثر منه مواطناً. أما الإجراءات والحُكم فهي القرائن وهي التصريح بأن الجاني قد نكث المعاهدةَ الاجتماعيّة، وأنّه لم يبْقَ، بالنتيجة، عضواً في الدولة. لكن والحال أنه قد شهد لنفسه بذلك الانتماء إلى الدولة، بمقتضى إقامته داخلها على الأقل، وجب استئصاله منها إمّا بالنفي كناكث للميثاق أو بالقتل كعدوّ للشعب. وسبب ذلك أن عدوّاً كهذا العدو ليس شخصاً معنوياً، وإنما هو إنسان: وعندئذٍ تحقّ بشأنه شريعةُ الحرب القاضية بقتل المغلوب.

ولكن لقائل أن يقول إنّ إدانة المجرم فعل من الأفعال الجزئية. والجواب، أجل فإنّ ذلك لكذلك: ومن ثمَّ فإن هذا الحكْم بالإدانة ليس من أمر صاحب السيادة، بل هو حقّ يمكنه أن يمنّ به إلى سواه من غير أن يمارسه هو بالذات. وإني لأرى جميعَ أفكاري متماسكةً، ولكني لا أقدر على بسطها جملةً واحدة.

عدا ذلك فدائماً ما يكون تواترُ العقوبات دليلَ وهنٍ أو كسلٍ كامنين في الحكومة. ليس من امْرىءٍ شريرٍ إلاّ وفي مستطاعنا أنْ نجعله صالحاً لأمر ما. وليس من حقنا أنْ نميت أحداً حتى ولو لأجل المثل والاعتبار به، اللهم أنْ يكون في بقائه مجلبةٌ للخطر.

وفي ما يخص حقّ العفو، أو حق إعفاء الجاني من أداء العقوبة

التي أنزلها عليه القانون وصرح بها القاضي، فهو لا يعود لأحد إلاّ لمن يعلو على القاضي وعلى القانون، وأعني به صاحبَ السيادة؛ زِد على ذلك أنّ الحقّ الذي يعود إليه في هذا الشأن بالذات ليس واضحاً بما فيه الكفاية، كما أن الحالات التي يُستخدَم فيها تظل نادرة جداً. أما في كنف دولة يسوسُها حكم صالح فإن العقوبات قليلة لا لأنّ العفو كثير فيها، بل لقلة المجرمين. وأما ما يحمي الجرائمَ من القصاص فهو تكاثُرها عندما تتدرّج الدولةُ إلى فنائها. وفي كنف الجمهوريّة الرومانيّة، لم يسْعَ مجلسُ الشيوخ (السناتوس) ولا القناصل قطّ إلى استخدام حقّ العفو؛ بل إن الشعب نفسه لم يستخدمه حتى ولئن أبطل، في بعض الأحيان، أحكاماً صادق عليها هو بالذات. تؤْذِن أوامرُ العفو المتواترة بأن الجرائم لن تعود لها، عن قريب، من حاجة إلى تلك الأوامر. وما من أحد من الناس إلاّ ويعلم مآل كل ذلك. ولكن والحال أني أشعر أنّ قلبي يغمغم ويحبس ريشتي فلنترك جدالَ هذه المسائل لبَشرٍ صالح لم تزُلّ به القدم قطّ، فما كانت له حاجةٌ إلى طلب العفو يوماً.

الفصل السادس

في القانون

أعطينا بالميثاق الاجتماعي [ذاك] الجسمَ السياسيّ الوجودَ والحياةَ: وعلينا الآن أن نعطيه الحركةَ والإرادةَ بواسطة التشريع. ذلك أن الإجراء الأصلي الذي به يتكوّن هذا الجسم ويتّحد مازال لم يعيّن شيئاً مما يجب على هذا الجسم أن يفعله من أجل الإبقاء على نفسه.

ما هو خيرٌ ومطابقٌ للنظام إنما هو كذلك بمقتضى الطبيعة التي

للأشياء، ولا دخل للاتفاقيات الإنسانية فيه. وما من عدالة إلاّ وآتية من الله، فهو وحده المصدر؛ غير أنّا لو كنا نعلم كيف نتلقّاها من أعالي السماء، لما كانت بنا حاجة إلى حكومة أو قانون. لا شكّ في أنّ هناك عدالة كلية صادرة عن العقل، ولكن واجب هذه العدالة أنْ تكون متبادلة مِثْلاً بمثل حتى نقبل بها بيننا. وإذا اعتبرنا الأمورَ من منظور بشري، ألفينا قوانينَ العدالة لا طائل لها بين البشر لانعدام الجزاء الطبيعي؛ إنها [والحال هذه] تعود بالخير على الشرّير من الناس وبالوبال على الخيّر منهم، عندما نرى هذا الأخير يراعي تلك القوانين في معاملته جميعَ الناس ولا أحد منهم يراعيها تجاهه. وجب إذاً أن توجد اتفاقيات وقوانين لأجل قران الحقوق بالواجبات وتوجيه العدالة إلى غرضها. أما في حالة الطبيعة، وفيها يكون كل شيء مشتركاً، فلستُ مديناً بشيء لأولئك الذين لم أعدهم بشيء، ولا أعترف بأن شيئاً ما هو لغيري إلاّ إذا ما لم يكن لي فيه نفعٌ؛ وليس الأمر كذلك في الحالة المدنية، أي أن الحقوق مضبوطة بمقتضى القانون.

لكن ما هو القانون، إذاً، في نهاية المطاف؟ إننا مادمنا نقتصر على إضفاء معانٍ ميتافيزيقية على هذا اللفظ، سنستمر في استدلالاتنا العقلية دون تفاهم بيننا، ومتى أدركنا الحدّ الذي يعرّف ما هو **قانون الطبيعة**، لن تكون معرفتنا بما عساه يكون **قانون الدولة** معرفةً أكمل.

لقد قلت من قبلُ إنه ليس هناك البتة من إرادة عامّة تعود على موضوع جزئي. وواقع الأمر أن هذا الموضوع الجزئي إما أن يكون في داخل الدولة، وإما أن يكون في خارج الدولة. فأما إذا كان في خارج الدولة فإنّ إرادةً تكون أجنبيةً عنه لا تكون البتة عامّة بالنسبة إليه؛ وأما إذا كان هذا الموضوع في داخل الدولة، كان جزءاً منها: ومن ثم تقوم بين الكلّ والجزء منه علاقةٌ تجعل منهما كائنين منفصلين، أي **الجزء** وهو أحد هذين الكائنين؛ **والكل** ناقص ذلك **الجزء** بعينه، وهو الكائن الآخر. ولكنّ الكلَّ ناقصَ جزءٍ من أجزائه

ليس البتة كلاًّ؛ ومادامت هذه العلاقة قائمةً لا يكون هناك كلٌّ البتة وإنما جزءان لامتساويان: والحاصل منه أنّ إرادة أحد الجزءين ليست البتة، هي أيضاً، عامّة بالنسبة إلى الآخر.

ولكن عندما يقضي كلّ الشعب في شأن كلّ الشعب فلا اعتبار عنده إلاّ لنفسه؛ وإذا ما قامت إذّاك علاقة فإنما هي علاقة الموضوع بأكمله منظوراً إليه من زاوية ما مع الموضوع بأكمله منظوراً إليه من زاوية أخرى دونما تجزئة أيّاً كانت للكل، ومن ثم يكون الشأنُ الذي يُقضَى فيه عامّاً مثله مثل الإرادة التي هي بصدد القضاء. وهذا الفعل هو ما أسمّيه قانوناً.

وعندما أقول بأن موضوع القوانين يكون عامّاً دائماً أعني بذلك أن القانون يعتبر الرعايا من حيث هم أجسام وينظر إلى الأفعال على أنّها مجرّدة، ولا ينظر قطّ إلى إنسان ما باعتباره فرداً، ولا إلى فعل من الأفعال على أنّه جزئي. على هذا النحو فإنّ القانون يمكنه أن يقضي بوجود امتيازات، ولكن لا يمكنه أن يخلعها على شخص بعينه ناعتاً إياه بالاسم؛ ويمكن للقانون أن يضع للمواطنين مراتب عديدة، بل وأن يعيّن الصفات التي تجوّز الحقَّ فيها، ولكن لا يمكنه أن ينعت بالاسم مَن مِن الناس، هؤلاء أو أولئك، يحق لهم كسب تلك المراتب؛ ويمكنه أن يقيم حكومةً ملوكيّة وسلالةً بالوراثة، ولكنّ لا يمكنه أن يصطفي ملكاً بعينه، ولا أن ينعت بالاسم أسرة ملوكيّة بعينها: ومختصر الكلام أنّ كلّ وظيفة تتعلّق بموضوع فردي ليست البتة من شأن السلطة التشريعيّة.

نتبين في الحال، بالاعتماد على هذه الفكرة أنّه لم يعد من اللازم لنا أن نسأل عمّن يعود إليه حقّ سَنّ القوانين، والحال أنها من أفعال الإرادة العامّة؛ ولا أن نسأل إذا ما كان الأمير يعلو على القانون والحال أنه عضو من الدولة؛ وإذا ما كان من الجائز للقانون

أن يكون جائراً، والحال أن لا أحد يمكنه أن يكون جائراً على نفسه؛ ولا كيف أن المرءَ حرّ ومذعنٌ للقوانين، والحال أنها ليست سوى دواوين إراداتِنا.

وهكذا - لمّا كان **القانونُ** جامعاً بين كليّة الإرادة وكليّة الموضوع - نتبيّنّ مرّة أخرى كيف أنّ ما يأمر به بشرٌ من الناس، بمحض سلطته، وكائناً ما كان هذا البشر، ليس البتة بقانونٍ؛ بل إن ما يأمر به صاحبُ السيادة نفسُه، بصدد موضوع جزئي، ليس كذلك بقانون، وإنما هو **مرسوم**؛ إنه ليس بإجراء سياديّ، وإنما هو من إجراءات ولاية الحكم.

وهكذا فإني أنعتُ بـ **الجمهوريّة** كل دولة تسوسها القوانين، كائناً ما كان شكل إدارتها، فإذّاك فقط تحكمها المصلحة العمومية، ويكون للشأن العمومي شأنٌ يذكر. كلّ حكومة مشروعة إنما هي جمهوريّة[10]. وسأشرح في ما سيأتي ما هي **الحكومة**.

ليست القوانين بالمعنى الحقيقي إلاّ شروط الاجتماع المدنيّ. ويجب على الشعب المذعن للقوانين أن يكون هو صاحبها الذي سنّها؛ وأما القواعد الضابطة لشروط الاجتماع فأمرها لا يعود إلاّ إلى الشركاء. ولكن كيف يضبطونها؟ هل يكون ذلك باتفاق مشترك، أم بإلهام مفاجئ؟ وهل للجسم السياسيّ من لسان حالٍ تتكفل بإعلان إراداته؟ ومن الذي يهبه التبصّر الضروري بالأمور حتى يبلور تلك

---

[10] لا أعني بهذه الكلمة [حكومة] أرستقراطية أو ديمقراطية حصراً، وإنما أعني بها كذلك، على وجه العموم، كل حكومة تسوسها الإرادة العامة، هذه التي هي القانون. ولأجل أن تكون الحكومة شرعيةً لزمها ألاّ تختلط بصاحب السيادة، بل لزمها أن تقوم إزاءه مقام الخادم له: وإذّاك تكون الملوكيّة هي بنفسها الجمهوريّة. وهذا ما سوف يتضح في الكتاب القادم.

الإجراءات وينشرها مسبقاً؟ أوَكيف سيعلن عنها في وقت الحاجة؟ وأنّى لحَشْد أعمى غالباً ما لا يدري أيَّ شيء يريد لأنّه قلّما يعرف أيَّ شيء يكون صالحاً له، أن يحقق، من تلقاء نفسه، مشروعاً له من الشأن العظيم ومن العسر ما لنظام التشريع؟ ألا إنّ الشعب دائماً ما يريد الخير من تلقاء نفسه، ولكن لا يتبيّنه دائماً من تلقاء نفسه. ألا إن الإرادة العامّة لَدائماً على صراط مستقيم، ولكنّ مَلَكَة الحُكْم التي تدلّها وتوجهها ليست دائماً نيّرة. لزم إذاً أن نجعلها تتبيّن الموضوعات كما هي في الأعيان، بل وأحياناً كما يجب أن تبدو لها في الظاهر، أن نهديها إلى سبيل الخير الذي تبحث عنه، وأن نصونها من إغراءات الإرادات الخاصّة، وأن نُيَسّر لها إدراك الأمكنة والأزمنة، وأن نعدّل كفّةَ الوعد الذي للفوائد العاجلة والمرئية بكفة الوعيد بالمكاره الآجلة والخفيّة. ألا إنّ الأشخاص يتبيّنون الخير الذي عنه ينصرفون؛ أما العموم (le public) فيريد الخير الذي لا يتبيّنه. هكذا يحتاج الاثنان إلى مرشدين على حد سواء: يجب إلزام الأشخاص بأن توافق إراداتُهم العقلَ الذي لهم، ويجب إلزام العموم بأن يعرف ما الذي يريده. وهكذا، بفضل الأنوار[4] التي للعموم يحصل إذّاك اتحاد الفهم والإرادة داخل الجسم الاجتماعيّ، ومن هنا يتأتى تعاضد الأجزاء بعضها مع بعض تعاضداً صحيحاً، أي تتأتّى، في نهاية المطاف، قوة الكلّ العظمى. ذلك هو إذاً ما عنه ينشأ وجوبُ وجود مُشَرِّع.

---

(4) لينتبه هنا القارئ الكريم كيف أن روسو يذكر «الأنوار» في سياق إيجابي، وهو المشهور عادة بنقده للعقل وللتنوير.

الفصل السابع

في المشرِّع

لأجل اكتشاف أفضل قواعد الاجتماع التي تلائم الأمم، لزم أن يكون هناك قوة عاقلية سامية تكون قد أحاطت بكل أهواء البشر، ولكنها لم تُبتَلَ بواحد منها أيّاً كان؛ ليست ذات اتصال أيّاً كان بجوهرنا، وتعلم كلَّ ما فيه علم اليقين؛ سعادتها مستقلّة عن [وجودنا] نحن، ومع ذلك شاءت أن تُغْنى بسعادتنا؛ وخلاصة الأمر، أنها في أثناء تقدّم العصور قد احتاطت لأمرها من أجل مَجْدٍ آجلٍ فزرعت في عصر لتحصد في عصر آخر[11]. لابدّ من آلهةٍ لتهب القوانين للبشر.

ما كان يتوسل به كاليغولا[5] من استدلالات عقلية للنظر في الوقائع هو عين ما يتوسل به أفلاطون للنظر في الحق لأجل أن يعرّف الإنسانَ المدنيّ أو قل الإنسان الملكيّ الذي كان ينشده في كتابه، وهو كتاب **المُلْك [السياسي]**. بيد أنه إذْ كان صحيحاً أن أميراً عظيماً أمْرٌ نادر الوجود، فما بالك بمشرع عظيم؟ فأمّا الأوّل فليس من واجبه إلاّ أن يتّبع المنوال الذي من واجب الثاني أن يقترحه. وأما الثاني فهو مهندس الآلات [الميكانيكي] الذي يخترع الآلة؛ بينما ذاك ليس سوى العامل الذي يركّبها ويدفع بها إلى الحركة. أوَليس

---

[11] لا يجوز شعب من الشعوب الشهرةَ إلاّ عندما يأخذ التشريع الذي سنّه في الأفول. وإنا نجهل كم من قرن مضى على التأسيس الذي أنشأه ليكورغس، وأنعم على الاسبارطيّين بالسعادة، قبل أن يصبح له شأن يذكر في سائر بلاد اليونان.

(5) كاليغولا، توفي سنة 41 ميلادي، ثالث أباطرة روما ومن أفحش طغاتها. كان عدواً لمجلس الشيوخ.

مونتسكيو[6] هو القائل: «رؤساء الجمهوريّات إنما هم الذين يقيمون المؤسسة إبان نشأة المجتمعات، ثم إنّ المؤسسة هي التي تنشئ تالياً رؤساء الجمهوريات».

إنّ من يجرؤ على التكفل بإنشاء شعبٍ ما، لابدّ أن يحسّ في قرارة نفسه أنّ بإمكانه أن يغيّر الطبيعة البشريّة، وأن يحوّل أيّ فردٍ من الناس، هذا الفرد الذي يتقوَّمُ بذاته كلاًّ كاملاً ومتوحّداً، يحوّله إلى جزءٍ من كلٍّ أكبر يستقي منه ذلك الفرد حياتَه ووجوده على نحو من الأنحاء؛ ولابدّ أن يمسخَ تكوينَ الإنسان لجعله أقوى؛ وأن يستعيض عن الوجود الفيزيقي والمستقلّ الذي تلقّيناه من الطبيعة بوجود نسبي [جزئي] وأخلاقي [معنويّ]. وقصارى الكلام، لابدّ له أن يرفع عن الإنسان قواه المخصوصة عليه ليعطيه قوى غريبة عنه، تلك التي لا يمكنه استعمالها إلاّ بمعونة غيره. وكلّما زادت هذه القوى الطبيعيّة موتاً وفناء، كانت القوى المكتسبة أكبر وأدوم، وكانت المؤسّسة أشدَّ بناء وأكملَ صورةً. على هذا النّحو، لَمَّا لم يكن أيُّ مواطن من المواطنين شيئاً يذكر إلا بفضل **جميع** الناس الآخرين، ولا قدرة له على أيّ شيء إلا بهم **جميعاً**، ولَمَّا كانت القوّة التي اكتسبها **الكلّ** إمّا مساوية لمجموع القوى الطبيعيّة التي **لجميع** الأفراد أو زائدة عليها، أمكننا القول بأنّ التشريع قد نفذ إلى أرفع مقام من مقامات الكمال الذي يستطيع أن يناله.

وعلى أيّ نحو من الأنحاء نظرنا إلى المشرّع ألفيناه رجلاً خارق

(6) مونتسكيو، توفي سنة 1755، من أشهر فلاسفة الحقوق والسياسة في القرن الثامن عشر بفرنسا، مؤلف **الرسائل الفارسية** (1721) و**روح الشرائع** (1748). قرأه روسو جيداً وعارضه في عدة قضايا أهمها: هل يجب **الفصل بين السطات** أم يجب توحيدها؟ قال مونتسكيو بالفصل والتوازن، بينما قال روسو **بالديمقراطية المباشرة** التي لا تقبل القسمة والتمثيل.

الشأن ليس كسائر الرجال في الدولة. ولئن وجب أن يكون كذلك بحسب عبقريته، فليس أدناه بحسب وظيفته. ألا إن وظيفته لا تكمن البتةّ في ولاية الحكم، ولا تكمن البتة في السيادة، وإنما هذه الوظيفة التي تقيم للجمهورية أسسَها لا تلج البتة إلى تكوينها. إنها لَوظيفةٌ ذات ميزة خاصة وذات مقام عالٍ لا شيء يجمعها مع المَلَكوت البشري. وذلك أنه، لئنْ كان مِن واجب مَن يَسُوس الناس ألاّ يسطّر القوانين وجب أيضاً على مَن يسطّر القوانين ألاَّ يَسُوسَ الناس. أمَّا على غير هذا الوجه، فإن قوانين المُشرِّع، وهي في حال خادم يخدم نزواته، لا تعمل غالباً إلا على إدامة مظالمه، حتى أنه لا يمكنه أبداً أن يحول دون المواقف الخاصة لِئَلاَّ تمسخَ قداسةَ صنعه.

لمّا وهب ليكورغس[7] (Lycurgue) قوانينَ لوطنه، بدأ بالتنحّي عن العرش. وكان ذلك عُرفاً جارياً في أغلب الحواضر الإغريقيّة، وهو أن تَعهَد للأجانب بإقامة شرائعها. أما الجمهوريّات الحديثة في إيطاليا فغالباً ما جرت مجرى هذا العرف بالتقليد؛ ومثلها صنعت جمهورية جنيف فعاد عليها ذلك بالخير[12]. وأما روما، لما كانت في أجمل عصورها، فلقد شاهدت جميع جرائم الطغيان وهي تترعرع بين ظهرانيها، بل وشاهدت نفسها وقد أشرفت على الهلاك إذْ ضمّت تحت لواء واحد السلطة التشريعيّة والسلطان السيادي.

مع ذلك فإن مجالس القناصل العشرة، لم تستأثر قطّ بحقّ

(7) ليكورغس توفي في عام 324 ق.م. تقريباً. حكم اسبارطة، وعرف بإصلاحاته ذات النزعة المساواتية.

[12] إن الذين لا يعتبرون كالفن إلا رجلاً لاهوتياً فحسب، يجهلون المدى الشاسع الذي تتسع له عبقريته. من ذلك أن إسهامه الكبير في تحرير **مراسيمنا** الرشيدة يمنحه شرفاً بمقدار ذلك الشرف الذي جاءه من التأسيس الجديد الذي أقامه. ومهما فعلت الانقلابات فعلها في شعائرنا الدينية، فإن ذكرى هذا الرجل العظيم لن تكفّ، أبد الدهر، عن أن تكون ذكرى مباركة عندنا، طالما لم يمت حبّ الوطن والحرية بين ظهرانينا.

استصدار أيّ قانون بناءً على السلطة التي لها وحسب؛ وإنما كان رجالاتها يقولون للشعب: «ليس هناك من شيء نقترحه عليكم ويمكنه أن يقوم مقام القانون من دون رضاكم. يا أهلَ روما كونوا أنتم بأنفسكم صانعي القوانين التي يجب أن تصنع سعادتَكم».

وإذاً، فليس لِمَن يدوّن القوانينَ حقٌّ البتة في التشريع، أو قُلْ يجب ألا يكون له ذلك؛ زِدْ على ذلك أن الشعب نفسه لا يمكنه التجرّد من هذا الحقّ غير القابل للنقلة حتى لو كان يريد ذلك، فبمقتضى الميثاق الأساسيّ ليس هناك من شيء، عدا الإرادة العامّة، يُلزِمُ الأشخاص؛ كما أنه لا يمكن أبداً التحقّق من مطابقة إرادة خاصّة ما للإرادة العامّة إلاّ بعد أن تمثل أمام الاقتراعات الحرة التي يدلي بها الشعب. ولئن جئتُ قبلئذٍ على ذكر هذا الأمر، فليس من غير المجدي أن أردّده.

على هذا النحو، نلفى في صنعة التشريع أمرين اثنين البادي منهما أنهما غير متلائمين: **أولهما** مشروعٌ يفوق طاقة البشر، **وثانيهما** سلطةٌ من شأنها أن تنفذه، وهي ليست شيئاً يذكر.

ثمة صعوبة أخرى أهلٌ لأن ننتبه إليها. ومفادها أن الحكماء الذين يريدون مخاطبة العاميّ بلغتهم هُمُ بدلاً من لغته هو، لا أمل لهم في أن تُدرَك مقاصدُهم؛ والحال أن هناك الآلاف من ضروب الأفكار التي من المحال ترجمتها إلى لغة الشعب. أما الرؤى العامّة بإفراط، والمواضيع القاصية بإفراط فخارجة، هي كذلك، عمّا يطاله إدراك الشعب. ولمّا كان كلّ فرد لا يستسيغ من تخطيط للحكومة إلاّ ما اتّصل بمصلحته الخاصّة، فإنّه يتبيّن بصعوبة المزايا التي لابدّ أن يجنيها من ضروب الحرمان المتواصلة التي يقضي بها صلاحُ القوانين. إن شعباً في طور الولادة، لأجل أن يستسيغ القواعد العملية القويمة التي للسياسة، وأن يقتدي بالسّنن التي تقضي بها مصلحة

الدولة العليا، لابدّ أن يتمكّن المعلولُ من أن يصيرَ علّةً؛ ولابدّ للروح الاجتماعيّة، وهي وجوباً صنيعةُ المؤسسة، من أن تكون في أصل التأسيس نفسه، ولابدّ للناس من أن يكونوا قبل وجود الشرائع ما من شأنهم أن يصيروا إيّاه بعونها. وعلى هذا النحو، فإن المشرّع، إذْ ليس في مستطاعه أن يستخدم لا القوّة ولا الاستدلال بالفكر لجأ اضطراراً إلى سلطة من مقام آخر، وهي تلك التي يمكنها أن تقود من غير عنف، وأن تُقنع من غير أن تجادل.

ذاك هو ما أرغم آباء الأمم الأوّلين، في جميع العصور، على طلب السماء لكي تتدخّل، وعلى تمجيد الآلهة بأن [نعتوها] بالحكمة التي كانت حكمتهم هُمُ أنفسهم، حتى أن الشعوبَ، وهي المذعنة لقوانين الدولة على نحو ما تذعن لقوانين الطبيعة، وهي أيضاً الشاهدة بوجود سلطان أوحد في تكوين الإنسان وفي تكوين المدينة، تأتي الطاعة عن حرية، وتحمل وزر النُّعْمى العمومية عن لين وطواعية.

وهذا العقل ذو المقام الجليل والذي يعلو على ما يمْكن للعامّة من البشر أن تطاله، إنما أحكامه هي ما يضعه المشرع على ألسنة الخالدين حتى يقودوا باسم السلطة الإلهيّة أولئك الذين لا تستطيع الفطنة الإنسانية أن تكسر شوكتهم[13]. ولكن ليس من شأن كل إنسان أن يجعل الآلهة تتكلم ولا أن يصدّقه غيره من الناس متى أعلن نفسه ترجماناً عليها. وإنّ النفس العظيمة التي للمشرع

---

[13] كتب مكيافيلي قائلاً: «وواقع الأمر أنه لم يوجد لدى شعب من الشعوب مُشرّعٌ قطّ إلاّ واعتصم بربٍّ له لأجل تبليغ شرائعه الخارقة للعادة، وهي التي ينبغي علينا أن نعترف بأنها ما كانت، بحكم طبيعتها، لتحظى بالقبول عند الناس لولا التوسّل بالله. فكم كثيرة هي المبادئ النافعة التي يعلم المشرّع الحكيم كلَّ الأهمية التي تحوزها؛ ومع ذلك فإنها لا تحمل معها من القرائن البدهية ما في مستطاعه أن يفحم العقول الأخرى» ***Discorsi sopra Tito Livio***, lib. I, cap. XI.

لَهي المعجزة الحقيقية الدالة على رسالته. ما من إنسان إلاّ ويستطيع أن ينقش على ألواح من الحجر، أو أن يرشوَ عرافاً فيبتاعَ ذمته، أو أن يتظاهر بصلة خفيّة تصله ببعض الآلهة، أو أن يروّض طائراً يهمس له، أو أن يتوسل أساليب أخرى فظّة لغواية الشعب؛ بل إن الذي ليست له درايةٌ بأي شيء عدا هذه الأساليب، يستطيع هو أيضاً أن يجمّع بالمصادفة لفيفاً من الحمقى؛ ولكنّه لن يقيم أبداً مُلْكاً ذا شأن، وإنما تلفى أثرَه يزول بزواله. ألاَ إنّ الأبّهات الباطلة لتُؤلف عُرَىً زائلة، ووحدها الحكمة تجعل العُرَى وثقى على الدوام. فأما الشريعة اليهوديّة، وهي الباقية على الدوام، وكذلك شريعةُ سليلِ إسماعيل، وهي التي تسوس شطرَ المعمورة منذ عشرة قرون، فما فتئتا إلى وقتنا هذا تخبران بعظمة من سنّهما من الرجال؛ وبينما لا ترى الفلسفة المتكبّرة، أي العصبيّة العمياء، في هؤلاء الرجال إلاّ دجّالين واتاهم الحظ، فإنّ رجل السياسة الحقيقيّ يُعجب بما تطفح به مؤسساتهم من عبقريّة عظيمة ومقتدرة، تلك التي تسهر على التأسيسات المستديمة.

بيد أنه لا ينبغي أن نذهب ما ذهب إليه واربورتون (William Warburton)[8] فنستخلص من هذا كلّه أن للسياسة وللدين موضوعاً مشتركاً عندنا، وإنما أن كليهما كان، إبّانَ أصل الأمم وانبعاثها، أداةً يستخدمها الآخرُ.

---

(8) وليام واربورتون (William Warburton) (1698 ـ 1770م.): كاهن أنجليكاني متبحّر، له مساهمة كبيرة في المطارحات اللاهوتية الجارية في أثناء القرن الثامن عشر، وتعمّق أيضاً في البحوث المتصلة بالهيروغليفية والكتابة والعلامة.

الفصل الثامن

في الشعب

مثله مثل المهندس المعماري الذي تراه، قبل أن يشيّد معماراً ضخماً، يفحص الأرض ويسبر ما في داخلها لينظر إنْ كان في مستطاعها أن تحتملَ ثقلَ المعمار، ترى الحكيمَ من المؤسسين لا يبدأ بتدوين شرائع تكون صالحة في ذاتها، وإنما يفحص قبل ذلك إذا ما كان الشعب الذي يريد أن يبلّغه إيّاها كُفْأً لأن يكابدها. ولهذا السبب امتنع أفلاطون عن أن توضع قوانين لأهل أركاديا وأهل قورينا لعلمه أن هذين الشعبين الغنيّين ليس في وسعهما أن يصبرا على المساواة. ولهذا السبب أيضاً كانت جزيرة كريت شاهدة على ما فيها من قوانين صالحة ومن أناس أشرار، ذلك أنّ مينوس (Minos) لم يبعَث الانضباط إلاّ في شعب محمّل بالرذائل.

أمم كثيرة لا تحصى ولا تعد، بانَ بريقُها على وجه المعمورة، ولكن ما كان يمكنها البتة أن تُكابدَ القوانينَ الحسنة [لو وضِعَت لها]؛ وحتى تلك التي تمّ لها ذلك، فإنما تم إلى حينٍ قصيرٍ فقط من عمرها المديد. لا يستقيم غالبية الشعوب، ومعهم غالبية البشر أيضاً، على الطاعة إلاّ في أثناء شبابهم، ثم يصيرون مُسْتغْصينَ على الإصلاح في أثناء شيخوختهم: فإن الأعراف وقد تمّ لها الاستقرار، والأحكام المسبقة وقد ضربت بجذورها في الأعماق، عادت الرغبةُ في إصلاح تلك الشعوب مسعىً محفوفاً بالمخاطر ولا طائل من ورائه؛ بل إن الشعب لا يحتمل المساس بشيء منه حتى بأوجاعه لأجل القضاء عليها، شأنه في ذلك شأن أولئك المرضى الأغبياء من عديمي الشجاعة الذين يرتجفون عند مشاهدة الطبيب.

ليس المقصود مما تقدم أنّه لا توجد أحياناً في عمر الدولة

حقبٌ من العنف شأنها شأن بعض الأمراض التي تهيّج عقول البشر وتجرّدهم من ذكرى الماضي، فتُحدث حقب العنف هذه في الشعوب ما تُحدثه أزمات معيّنة في الأشخاص: في حقب كهذه يقوم الفزع من الماضي مقام النسيان، وفيها ترى الدولة، وقد اشتعلت فيها نيران الحروب الأهلية، تنبعث حية من تحت رمادها، وتستعيد عنفوان الشباب وهي تفلت من قبضة الموت. هكذا كان شأن اسبارطة في عهد ليكورغس، وشأن روما بعد سلالة تاركان (Tarquins)؛ وهكذا هو شأن هولندا وسويسرا عندنا بعد أن طردتا الطغاة.

ولكن هذه الأحداث نادرة الوجود، فإنما هي استثناءات لها تعليلها في التكوين الخصوصي للدولة التي يطالها الاستثناء؛ استثناءات، لا يمكنها أن تحدث مرّتين لشعب واحد بعينه: ذلك أنه يستطيع أن يجعل من نفسه شعباً حراً طالما لم يكن شيئاً سوى همجيّ [barbare]، ولكنّه لا يعود في مستطاعه شيء من ذلك عندما يهترئ زُنْبرُكها المدنيّ [نابضها]. عندئذٍ تتمكن الاضطرابات من أن تدمّره من دون أن تتمكن الثورات من أن تعيد إرساءه؛ وحينما تُكسَرُ أغلالُه يذهب شَذَرَ مَذَرَ ولا يعود له وجود البتة. ومنذئذٍ صار يلزمه سيّدٌ لا محرّر. أيتها الشعوب الحرّة! أَلا اذكري هذه الحكمة التي تقول: «يمكننا أن نكتسب الحرية، ولكننا لا نستردّها أبداً».

ليس الشباب هو الطفولة. هكذا يأتي على الأمم كما على البشر عهد من الشباب، أو قل إن شئت عهداً من النضج لابدّ من انتظاره قبل أن نجعل تلك الأمم تذعن للقوانين. بيد أنه ليس من اليسير أن نتفطّن دائماً إلى النضج الذي لشعبٍ من الشعوب، وإذا ما احتطنا لأمره فيا خيبة المسعى: فهذا شعبٌ من الشعوب قابل للانضباط منذ ولادته، وذاك آخر ليس بقابل للانضباط بعد عشرة قرون. كذا هم الروس لن يتمدّنوا المدنيةَ الحقَّ أبداً، لأنّهم بكّروا في ذلك غايةَ

التبكير. لقد كان بطرس[9] عبقريّاً في المحاكاة ومعدوماً من العبقريّة الحقيقيّة تلك التي تخلق وتصنع كل شيء من لا شيء، فبعض الأمور ممّا صنع بطرس كان حسناً بينما كان أكثرها في غير موضعه. لقد نظر كيف كان شعبه همجياً، ولم ينظر كيف لم يكن ناضجاً مهيّأً للمدنيّة. لقد أراد أن يجعله متحضراً حينما لم يكن يلزمه شيء سوى تعويده على الحرب. أراد، بادئ ذي بدء، أن يجعل [من شعبه] ألماناً وإنجليزاً، حينما كان لابدّ من البدء بجعلهم روساً. هكذا حالَ بطرس دون رعيته ودون أن تصير يوماً ما كان يمكنها أن تكون، بأنْ زَيّنَ لها حتى تظنَّ أنها قد كانت ما ليست إيّاه [على الحقيقة]. ومثل ذلك مثل معلّم فرنسيّ، يثقِّف تلميذَه لأجل أن يلمع في صِباه، ثم يعود، عقب ذلك، شيئاً معدوماً إلى الأبد. سوف تسعى الإمبراطورية الروسيّة إلى استعباد أوروبا، لكن روسيا نفسها هي التي ستُستعبَد. ذلك أن التتار، سواء رعيةً من رعايا روسيا كانوا أو جاراً من جيرانها، هم الذين سيصيرون أسياداً عليها وعلينا نحن كذلك؛ والظاهر لعياني أن هذه الثورة آتية لا محالة. أما ملوك أوروبا أجمعون فيكدّون بالتوافق بينهم على التعجيل بوقوعها.

الفصل التاسع

تابع: [في الشعب]

على نحو ما فعلت الطبيعةُ إذْ حَدَّتْ بحدودِ الهيئةَ التي تكونُ لإنسانٍ سَوِيِّ الشّكل ـ فإنْ هو تخطّى تلك الحدود لا تعود الطبيعةُ تصنعُ سوى عمالقة أو أقزام ـ توجدُ كذلك، باعتبار أفضل دستور

(9) المقصود به بطرس الأكبر، قيصر روسيا، توفي سنة 1725.

للدولة، حدودٌ لامتداد الأطراف الذي يمكن للدولة أن تتسع لها فلا تكون بالغة الكبر لكي يمكنها أن تُحْكَم حكماً صالحاً، ولا بالغة الصغر لكي يمكنها أن تُديم نفسها بنفسها. هناك في كلّ جسم سياسيّ حدّ أقصى من القوّة لا يقدر على تخطّيه، وهو حد غالباً ما يتقاصى عنه الجسم السياسي بقدر ما يزداد اتّساعاً. وكلّما ازدادت الرابطة الاجتماعيّة امتداداً ازدادت ارتخاءً. وهكذا على العموم، فإن دولة صغيرةً أقوى، على وجه النسبة، من دولة كبيرة[10].

إنّ حججاً لا تحصى ولا تعدّ تقدم البرهان على هذه القاعدة. وأوّلها أن الإدارة تصبح أشقَّ بتعاظم المسافات بين الأطراف على نحو ما يصبح الوزنُ أثقلَ في طرف رافعة أطول. وتصبح الإدارة أكثر كلفةً كلّما تعدّدت المراتب: ذلك أنّ لكل حاضرة إدارتها التي يدفع الشعب نفقتَها، وكلّ مقاطعة لها إدارتها التي يدفع الشعب نفقتها أيضاً؛ ويلي ذلك كل ولاية، ثمّ الحكومات الكبيرة، والأقاليم [المرزبات] والإيالات النائبة عن المَلِك؛ وهكذا بقدر ما نصعد في تلك المراتب يلزم دائما أن يزداد الإنفاق، ويكون على حساب الشعب المسكين دائماً. وأخيراً تأتي إدارة الإدارات التي تسحق كل شيء. ألا كم هي كثيرة الأعباء المالية الفائقة التي تنهك الرعايا إنهاكاً متواصلاً. ولئن كان الأبعدُ مَنالاً، بالنسبة إلى هؤلاء، هو أن تحكمهم جميعُ هذه المراتب المختلفة حكماً يكون أفضلَ، فإن الأدهى والأمرّ

---

(10) يميل روسو إلى الدول الصغيرة. ولذلك نراه معجباً بنموذج **«الدولة/ المدينة»** التي عرفتها قديماً اليونان أو روما. كما أن روسو تقدم بـ **مشروع دستور لأجل كورسيكا** باعتبارها نموذجاً لكل دستور صالح في أوروبا. وسيأتي ذكر كورسيكا في هذا الكتاب. وسبب هذا التفضيل أن المدينة كروما، أو الدولة ذات الرقعة الترابية الصغيرة ككورسيكا، تلائم، في نظر روسو، الديمقراطية المباشرة التي يدعو إليها. أضف إلى ذلك أن قوة الدولة تتناقص بقدر ما تتزايد رقعتها؛ وتتزايد تلك القوة بقدر ما تتناقص الرقعة الترابية. بالنسبة إلى كورسيكا راجع كتاب روسو: *Projet de constitution pour la Corse* (1763).

أن تكون على رأسهم سلطةٌ واحدة تحكمهم. حينئذٍ، لا يكاد يبقى شيء من الموارد لأجل الحالات الخارقة للعادة؛ وعندما يلزم الاستنجاد بتلك الموارد دائماً ما تكون الدولة على حافة خرابها.

ليس هذا كل ما في الأمر: فغير كافٍ كونُ الحكومة تلك أقلَّ عنفواناً وأقلَّ تسريعاً حتى تحملَ الرعايا على مراعاة القانون، ودرء تعدّيات بعضهم على بعض، وإصلاح الشطط، والاحتياط للفتن مما قد يحدث في الأماكن البعيدة، ولكن الشّعب، إضافة إلى ذلك، يكون أقلَّ وجداناً تجاه رؤسائه، وهم الذين لا يراهم أبداً، وتجاه وطنه، وهو الذي يتساوى أمام ناظريْه والعالمَ؛ وتجاه شركائه في المواطنة وأغلبهم غرباء عنه. إن عين القوانين الواحدة لا يمكنها أن تلائم هذا الكمّ الهائل من شتى الأقاليم ذات الأخلاق الجارية (mœurs) المختلفة والتي تعيش في مناخات متضادة، فلا تكون مهيأة للعيش في كنف حكومة شكلُها هو عينه بالنسبة إلى الجميع. ثمّ إن اختلاف القوانين لا يولّد سوى الاضطراب والحيرة بين شعوب نلفاها، وهي التي تعيش تحت إمرة الرؤساء أعينهم، وتتواصل في ما بينها تواصلاً مستمرّاً، ويجمع بينها التزاور والتزاوج، إضافة إلى ما يجري عليها من أعراف أخرى تختلف عن أعرافها، نلفاها، وحالها تلك، لا يعرف الواحد منها أبداً إذا ما كان ميراثه يعود إليه حقّاً. أمّا المواهب فتظل مغمورةً، والفضائلُ مجهولةً، والرذائلُ لا يطالها القصاص، في هذا الحشد من البشر وبعضهم نكراتٌ لبعض، فإذْ بمركز الإدارة العليا يحشدهم في مَوْضع واحد. وأما الرؤساء، فإذْ أثقلتهم الأعمالُ وصاروا لا يبصرون شيئاً بأعينهم، آل حكم الدولة إلى أيدي مأموريها. وآخر الأمر، فإنّك ترى تلك التدبيرات اللازمة لدوام السلطة العامّة، وهي تدابير يريد عددٌ من موظفي الدولة الأبعدين عن المركز التملصَ من أدائها أو يريدون فرضها على غيرهم فرضاً، تراها تستأثرُ بكامل العناية العمومية حتى لا

يبقى منها شيء يُصرفُ لأجل هناء الشعب، بل لا يكاد يبقى منها شيء لأجل الدفاع عنه إذا دعا الداعي. على هذا النحو، ترى كيف أن جسماً مفرطاً في الضخامة بالنظر إلى بنيته يتهاوى ويتهالك مُمَّحَقاً تحت أثقاله هو بالذات.

وأما من جهة أخرى، فقد وجب على الدولة أن توفّر لنفسها قاعدةً ما لكي تكتسبَ الصلابةَ والرسوخ، وتقاومَ الهزّات التي لا مناص لها من الابتلاء بها، وتداومَ على الجهود التي ستُضطَرّ إلى بذلها حتى يرسخ كيانها. ذلك أنّ لجميع الشّعوب قوّة نابذة بمقتضاها يسعى بعضها ضدّ بعض، وينزع إلى التوسّع على حساب جيرانه على نحو ما تفعل دوامات ديكارت (Descartes). وهكذا فإن المستضعفين يتهددهم الابتلاعُ في أقرب حين؛ وما من أحد يمكنه، أن يحفظ بقاءه أو يكاد، اللهم أن يدخل معيّةَ الجميع في نوع من التوازن يجعل الضغط أيْنما كان متساوياً على وجه التقريب.

يتبيّن لنا بذلك أن هناك أسباباً للتوسّع وأسباباً للانكماش؛ ولا يكفي رجل السياسة أن تكون له أدنى المواهب حتى يوجِدَ بين هذه وتلك النسبةَ الأصلح لبقاء الدولة. وعلى العموم، يمكننا القول بأنّ الأسباب الأولى، وهي ليست سوى خارجيّة ونسبيّة، وجب أن تكون تابعة للأخرى وهي أسباب داخليّة ومطلقة. ألا إنَّ أوّل ما يلزم السعي إليه إنما هو التكوين القويّ، لذا وجبَ أن نتوكّل على العنفوان المتأتي من حكومة صالحة أكثر من توكلنا على الموارد التي توفّرها الأراضي الشاسعة.

عدا ذلك، فلقد شاهد الناس دولاً تكوينُها ضخمٌ أيَّ ضخامة حتى أن الاضطرار إلى الغزوات صار كامناً في صميم تكوينها، فكانت مرغمةً على التوسّع، غير منفكّة، لأجل دوامها. ربما كثيراً ما

يطيب لهذه الدّول أن تزهو بهذا الاضطرار المبارك حتى ولئن بيَّن لها، وقد بلغت من عظمة توسعها حدَّها الأقصى، أنّ لحظة انهيارها المحتوم قد حانت.

الفصل العاشر

تابع: [في الشعب]

من الجائز أن نقدّرَ **جسماً** سياسياً على نحوين اثنين: **أولهما** امتدادُ الأرض الحائز عليها، و**ثانيهما** عدد أفراد شعبه؛ وإنه لَتوجد بين هذين المقدارين علاقة ملائمة كفيلة بأن تكسب الدولةَ عِظَمَها الحقّانيّ. إن البشر هم الذين يصنعون الدولة، وإن الأرض هي التي تطعم البشر. يتبع ذلك أن هذه العلاقة تعني أن الأرض تكفي مؤونةَ سكّانها، وأنّه يوجد من السكان بمقدار ما يمكن للأرض أن تطعمهم. وفي هذا التناسب تكمن القوة القصوى التي لعدد محدد من أفراد الشعب: فإنه إذا كانت وفرة الأرض مفرطةً، أثقلت حمايتُها الكاهلَ، ولم يكن الفلحُ تاماً كاملاً، وكان المحصول زائداً عن الحاجة؛ وإنّ لفي ذلك سبباً عاجلاً للحروب الدفاعيّة. أما إذا لم يتوفّر من المحصول ما فيه الكفاية، وجدت الدولة نفسها رهنَ إرادة جيرانها؛ وإن لفي ذلك سبباً عاجلاً للحروب الهجوميّة. كلّ شعب ليس له، بمقتضى موقعه، سوى الخيار بين التجارة أو الحرب هو شعب ضعيف في حدّ نفسه؛ فهو تابع لجيرانه، وهو تابع للأحداث؛ وليس له أبداً من الوجود سوى وجود مرتبك قصير الأمد. إنه إما غالبٌ فيغيّر ما بوضعه، وإمّا مغلوب فلا يكون شيئاً يذكر. وليس بإمكانه أن يحفظ بقاءه حرّاً إلا بالمزيد من تصاغر الهمة أو من تكابرها.

لا يمكننا أن نقدم حسابياً علاقة ثابتة بين امتداد الأرض وعدد السكان بحيث يكون كلاهما كافياً للآخر سواء أكان ذلك بسبب الاختلافات الكامنة في نوعيّة التربة، وفي درجات خصوبتها، وفي طبيعة إنتاجاتها، وفي تأثير المناخات، أو كان بسبب الاختلافات التي نلاحظها في أمزجة سكانها من البشر؛ فبعضهم يستهلك القليل في بلاد خصبة، وبعضهم الآخر يستهلك الكثير في أرض جدباء. ولابدّ أيضاً من اعتبار ما لخصوبة النساء من وفرة وفيرة أو من ندرة نادرة على حد سواء، وما يمكن للبلاد أن تكتسبه مِمَّا يلائم أو لا يلائم تزايد السكان، واعتبار عدد السكان الذي يسعى إليه المشرع بما يسنّه من نظم تشريعية، بحيث يؤسس حكمه لا على ما يشاهده وإنما على ما يتوقّعه؛ ولا يهتم لوضع الشعب في الحال، بقدر ما يهتم بالوضع الذي يجب على الشعب أن يبلغه بالطبع. ثمّ إنّ هناك، في الأخير، ألف مناسبة ومناسبة، وفيها تقتضي أعراضُ المكان الجزئية أن يُضَمَّ من الأراضي ما يبدو زائداً عن الحاجة. وهكذا فإن التوسّع يكون كبيراً في ما وقع من البلدان على الجبال، وفيها يقتضي الإنتاج الطبيعي كالخشب والمراعي عملاً أقلّ، وفيها تخبرنا التجربة بأن للنّساء خصوبة أكبر في الجبال منها في السهول، وفيها ليس للأرض الكبيرة المنحدرة إلاّ قاعدة أفقيّة صغيرة، والحال أنها الأرضُ الوحيدة التي يُعوَّل عليها لتوفير النباتات. وأما على ساحل البحر فيجوز، على العكس من ذلك، أن يحتشد الناس وأن يتراصّوا حتى فوق صخور ورمال عقيمة أو تكاد، ذلك لأنّ صيد السمك يمكنه أن يُستَعاضَ به عن إنتاجات الأرض إلى حدّ كبير، ولأنّه ينبغي للناس أن يتجمّعوا متعاضدين أكثر لأجل صدّ القراصنة، بل ولهم أيضاً مزيدٌ من اليسر لتخليص البلاد من السكّان الزائدين عن طاقتها بفضل إقامة المستعمرات.

ثُمّ أضف إلى تلك الشروط الواجبة لإنشاء شعب ما شرطاً آخر

لا يمكنه أن يسدّ مسدّ أيٍّ من الشروط سواه، ولكن من دونه تكون جميع هذه الشروط بلا نفع: ألا وهو التمتع بالرخاء وبالسلام. وسببه أن الزمان الذي تنتظم إبّانه الدّولة، شأنه شأن فيلق من العسكر بصدد التكوّن، إنما هو الأوانُ الذي في أثنائه يكون الجسمُ أقلَّ قدرةً على المقاومة، ويكون أيسر على التدمير. وأينما تكون الفوضى مطلقةً تكون المقاومة أفضل مما هي عليه في أوان العنفوان حينما ينشغل كلّ شخص بمقامه غير آبه بالمهالك. فليطرأ طارئ حرب أو مجاعة أو فتنة في وقت الأزمة هذا، ولَسوف تُقلَبُ الدولة قلْباً محتوماً. وليس معنى ذلك أنه لم يتهيأ لكثير من الحكومات أن تتأسس في أثناء تلك الهيجانات، وإنما أن تلك الحكومات هي بنفسها من يقوّض الدولة. يجلب المغتصبون معهم دائماً أوقات الاضطرابات أو قل يختارونها اختياراً إذْ يتستّرون بالذعر الذي يأخذ العموم لينزّلوا قوانينَ هدّامة ما كان الشعبُ ليتبنّاها أبداً وهو مطمئنُّ البال. أما اختيار اللحظة التأسيسية فهي من أوكد الطبائع التي بها يمكننا أن نميز أثر المشرّع من أثر الطاغية.

فأيّ شعب تُرى هو أهل للتشريع؟ إنه الشعب الذي، لَمّا كان قد وحّدته من قبلُ رابطةٌ أصليّةٌ، إنْ بالمصلحة أو بالاتفاق، مازال لم يحمل البتّة نيرَ القوانين الحقيقيّ؛ هو شعب لا أعراف جارية لديه ولا خرافات ضاربة بجذورها فيه؛ هو الذي لا يخشى أن تجيئه الدواهي بغزو مباغت؛ هو الذي من دون أن يحشر نفسه في المشاجرات الدائرة بين جيرانه يمكنه أن يقاوم كلَّ واحد منهم، أو أن يستعين بأحدهم لدحر الجار الآخر؛ هو الذي من الجائز لكلّ عضو من أعضائه أن يعرفَه جميعُ الناس، وليس في ذلك الشعب البتة ما يرغمهم على تكليف واحد منهم ما لا طاقة له عليه؛ هو الذي يمكنه أن يستغني عن الشعوب الأخرى، ويمكن لأيّ شعب آخر أن

يستغني عنه[14]؛ هو الذي لا يكون لا غنياً ولا فقيراً، وإنما يمكنه أن يكتفي بذاته؛ وهو، أخيراً، الشعب الذي يجمع بين التماسك الذي لشعبٍ عريق، والطواعيّة التي لشعب حديثِ العهد. فأما ما يجعل العملَ التشريعي عملاً شاقاً فإنما أقَلُّه ما يلزم تأسيسُه وأكثرُه ما يلزم تقويضُه؛ وأما ما يجعل النجاح نادرَ الوجود غايةَ الندرة فهو أنه من المحال علينا أن نشهد بساطةَ الطبيعة مقترنةً بحاجات المجتمع. حقًّا أنه لَعسيرٌ أن نلفى جميع هذه الشروط مجتمعة مع بعضها بعض ولذلك قلّما رأينا دُوَلاً ذات تكوين قويم.

أَلاَ إنه مازال في أوروبا بلد واحد صالح للتشريع: ألا وهو جزيرة كورسيكا. إنّ ما لهذا الشعب الأبيّ من شجاعة وثبات استطاع بهما أن يستردّ حريّته ويدافع عنها لَيجعله خليقاً بأن يأتيه من بين الناس شخصٌ حكيمٌ فيعلمه كيف يبقيها. وإنَّ لَفي نفسي تَخْميناً بأن هذه الجزيرة الصغيرة ستبعث الدهشة في أوروبا يوماً من الأيام.

الفصل الحادي عشر

في مختلف طرائق التشريع

إذا كنا نبحث في ما يشتمل عليه بالضبط أكبرُ خير يكون

---

[14] إذا حصل أنْ وجد شعبان اثنان متجاوران، وأنَّ الواحد منهما لا يمكنه أن يستغني عن الآخر، أدى ذلك إلى وضعية عويصة كأشد ما يكون العوص بالنسبة إلى الأول، وخطيرة كأشد ما يكون الخطر بالنسبة إلى الثاني. ما من أمة ذات حكمة إلاّ واجتهدت حثيثاً، في مثل هذه الحالة، لكي تخلّص الأخرى من هذه التبعيّة. هكذا فضّلت جمهورية تالاسكالا، المُحاطة كالثغر بإمبراطوريّة المكسيك، أن تستغني عن الملح على أن تشتريه من المكسيكيين، بل وعلى أن تقبله في سبيل الهبة. لقد تفطن حكماء تالاسكالا إلى الفخّ المنصوب خفية وراء ذلك الكرم. إنهم حفظوا وجودهم أحراراً، فإذا بهذه الدولة الصغيرة المحبوسة داخل تلك الإمبراطوريّة الكبيرة وقد باتت في نهاية المطاف أداةً لخرابها.

للجميع، وهو الذي يجب أن يكون غايةَ كلّ نظام تشريعي، ألفينا أنه ينحصر في موضوعين رئيسَيْن، ألا وهُما الحريّة والمساواة. فأما الحريّة فواجبة لأنّ كلّ تبعيّة جزئية إنما يكافئها نقصان بالقدر نفسه من القوة التي لجسم الدولة؛ وأما المساواة فواجبة لأنّ الحريّة لا يمكنها أن تدوم من دونها.

كنت من قبلُ قد عرّفت ما هي الحريّة المدنيّة. فأما ما اتّصل بالمساواة، لزمنا ألاّ نفهمَ من هذه الكلمة أن درجات القدرة والثراء لابدّ لها أن تكون أَسْواءً بين الجميع بإطلاق؛ وإنما القصد، من جهة القدرة، ألاّ تبلغَ درجة العنف، وألاّ تُمارَس أبداً إلاّ بما توجبه المرتبة وتوجبه القوانين. وأمّا من جهة الثروة فالقصد ألاّ يكون لأيّ مواطن، كائناً مَنْ كان، من الرخاء ما يكفي حتى يبتاع مواطناً آخر، وألاّ يكون لأيّ مواطن من الفقر ما يكفي حتى يضطرّ إلى بيع ذمته. وإن هذا ليفترض الاعتدالَ في الثروة وفي المقام عند كبار القوم، والاعتدالَ في الجشع والطمع عند صغارهم[15].

يقول بعضهم إنّ مساواةً كهذه لَوهمٌ من أوهام النظر فلا يمكنها أن توجدَ في باب العمل. ولكن إذا كان لا مناص من الشطط، فهل ينجر عن ذلك أنه ليس من اللزوم أنْ يُضبطَ بقواعد في أدنى الحالات؟ هاهنا بالضبط، لَمّا كانت، القوّةُ الكامنةُ في طبائع الأشياء تجري دوماً إلى تدمير المساواة، وجب على القوّة الكامنة في التشريع أن تجري دوماً إلى صونها.

---

[15] هل تريدون أن تمنحوا المناعةَ للدولة؟ فَلْتُساوُوا بين المراتب القصوى ما كان ذلك ممكناً، ولا تقبلوا بينكم لا بالأثرياء المترفين ولا بالأوباش المدقعين. فإنّ هاتين الطبقتين التوأمين المتلازمتين تلازماً طبيعياً مضرّتان بالخير المشترك؛ فمن إحداهما يتأتّى صنّاع الطّغيان، ومن الأخرى يتأتى الطُغاة؛ وبين هؤلاء وأولئك تجري دائماً المتاجرة بالحريّة العمومية، بعضهم يشتريها، وبعضهم الآخر يبيعها.

غيرَ أنّ هذه الموضوعات العامّة التي يضعها كلّ تأسيس صالح يجب تعديلُها في كلّ بلد واحداً واحداً، وذلك بحسب العلاقات التي تتولّد عن الوضعيّة المحلّية وعن طبع السُكّان؛ وباعتبار هذه العلاقات لابدّ من أنْ يُعَيَّنَ لكل شعب من الشعوب نظامٌ تأسيسيٌ خاصٌ ليس من شأنه أن يكون الأفضل في حد ذاته، وإنما بالنسبة إلى الدولة التي بُعِث لأجلها. وإليك هذا المثال: أَأَلْفيْتَ الأرضَ جدباء وعقيمةً، أو البلادَ غاصّةً بسكانها غَصَصاً مفرطاً؟ فاسْعَ صوب الصناعة والفنون وبادل إنتاجاتها بالمؤن التي تعوزك. هل كنتَ، على العكس من ذلك، مقيماً بسهول معطاء وبسفوح خصبة؟ أم هل يعوزك السكان وأنتَ بأرض طيبة؟ فصوّب عنايتَك كلَّها إلى الزراعة التي بها يتكاثر البشر، وانبذْ عنك الفنون إذْ هي تستكملُ إخلاءَ البلاد من سكّانها بأن تحشدهم، على قلتهم، في بعض النقاط من أرض تلك البلاد[16]. أَأَنت مقيم بسواحل ممتدّة وملائمة؟ فاملأ البحر سفناً ونمّ التجارة والملاحة، فَلَسوْف يكون وجودك برّاقاً ولكن قصير الأمد. أم تُرى هل البحر على السواحل التي أنتَ بها لا يغمر سوى صخور منيعة لا تُطال؟ فعليك أن تمكث همجياً من آكلي السمك؛ فسوف تعيش عيشةً أهنأ، وربما أفضل، ولكنها ستكون أسعد بكل تأكيد. وجملة القول إن كل شعب من الشعوب، إضافة إلى ما له من قواعد عملية مشتركة، يحمل طَيَّ نفسه علّةً ما ترتّب تلك القواعد ترتيباً خاصاً، وتجعل من التشريع الذي له تشريعاً مخصوصاً عليه هو وحده. على هذا النحو، كان العبرانيّون قديماً والعرب حديثاً قد

---

[16] كتب السيّد دارجنسون قائلاً: «من شأن بعض فروع التجارة الخارجية ألاّ تنشر في مملكة من الممالك، على العموم، إلاّ نفعاً زائفاً، فإنها تستطيع أن تُثري بعض الأشخاص، بل وأن تثري بعض الحواضر أيضاً؛ بيد أن الأمة جمعاء لا تجني من ذلك شيئاً؛ وأما الشعب فلن يكون أفضل حالاً».

اتخذوا من الدين مسعاهم الرئيس؛ وأما الأثينيّون فلهم الآداب، وقرطاج وصور لهما التجارة، ورودس لها الملاحة، واسبارطة لها الحرب، وروما لها فضيلة العنفوان (vertu). وقد ضرب مؤلّف **روح الشرائع** شتىَ الأمثلة بيّن بها بأيّ صُنْعة فائقة يقود المشرّعُ التأسيسَ صوب كلٍّ موضوع من تلك الموضوعات.

وأما ما يجعل تكوينَ الدولة صلباً وراسخاً على الدوام حقّاً فهو أن تُراعى التوافقاتُ المراعاةَ كلُّها حتّى لَيحصل التوافقُ دائماً بين العلاقات الطبيعيّة والقوانين على المسائل نفسها بعينها، ولَكأنَّ عمل هذه القوانين إنما في ترسيخ تلك العلاقات ومعاضدتها وتصحيحها. ولكن إذا حدث أن خاب المشرع في مسعاه فاتخذ مبدأً مغايراً للمبدأ الذي ينجُم عن طبيعة الأشياء فرأيتَ أحد المبدأين يتوق إلى العبوديّة والآخرَ إلى الحريّة، الواحدَ منهما إلى تكديس الثروات والآخرَ إلى [التزايد] السكاني، الواحد منهما إلى السلام والآخر إلى الغزوات، [فإذا حدث كلُّ هذا] شاهدتَ القوانينَ آيلةً إلى الوهن شيئاً فشيئاً، والتكوينَ الأصليّ يعتريه الفساد، والدولةَ ما تنفك مضطربةً إلى أن تُدَمّر أو تُغَيّر هيئتُها، وإلى أن تستردَّ الطبيعةُ التي لا تُقهر ملَكوتها.

الفصل الثاني عشر

في تقسيم القوانين

لأجل ترتيب **الكل** أو قل لأجل إكساب الشأن العمومي أفضل شكل ممكن، لزم أن تُعتبَر علاقاتٌ شتى. **وأُولاها** عملُ **الجسم** بأكمله وهو يفعل فعلَه في نفسه بنفسه: وأعني بذلك علاقة الكلّ بالكلّ، أو قلْ علاقة صاحب السيادة بالدولة. وتتركب هذه العلاقة من علاقة الحدود الوسيطة، كما سيأتي ذكره في ما يلي.

تحمل القوانين التي تنظّم هذه العلاقة اسم القوانين السياسيّة، وتسمى أيضاً بالقوانين الأساسيّة؛ وليست هذه التسمية عديمة الحقّ، ولو قليلاً، متى كانت هذه القوانين حكيمةً. ذلك أنه إذا لم تكن توجد في كلّ دولة إلاّ طريقة واحدة صالحة لترتيب شؤونها، فأحرى بالشعب الذي أوجدها أن يتقيد بها. ولكن إذا كان النظام القائم طالحاً، فلماذا تؤخذ تلك القوانين مأخذ القوانين الأساسيّة وهي التي تمنعه من أن يكون صالحاً؟ زِدْ على ذلك، وكائناً ما كان السبب، فإن شعباً ما هو الفيصل في تبديل قوانينه، بل وتبديل أفضلها أيضاً؛ وذلك أنّه إذا كان يحلو له أن يجلب الضرر لنفسه بنفسه، فمن الذي له حقّ الحيلولة دون ذلك؟

وأمّا **ثانية** تلك العلاقات فهي علاقة الأعضاء بين بعضهم بعض أو هي علاقة الأعضاء مع الجسم بأكمله. وإنه لينبغي لهذه العلاقة أن تكون، من المنظور الأول، متناهيةَ الصغر، وتكون، من المنظور الثاني، متناهيةَ الكبر، بقدر الإمكان، بحيث يكون كلّ مواطن مستقلاً عن **جميع** المواطنين كأتم ما يكون الاستقلال، ويكون تابعاً **للمدينة** [السياسية] كأشطّ ما تكون التبعية: وهذا ما يقع دائماً بجميع السبل، ذلك أنه لا يوجد شيء سوى قوّة الدولة في مستطاعه أن يصنع الحرية التي لأعضائها. وإنَّ لمن هذه العلاقة الثانية تتولّد القوانينُ المدنيّة.

وأما **ثالثة** العلاقات التي من الجائز اعتبارها فهي بين الإنسان والقانون: ألا وهي علاقة العصيان بالعقوبة التي تلزمه. وتؤدي هذه العلاقة إلى إقامة القوانين الجنائية؛ وهي ليست في باطنها نوعاً خاصاً من القوانين بقدر ما هي التصديق على سائر القوانين الأخرى.

ثم يأتي ضرب رابع من القوانين يُضاف إلى الضروب الثلاثة تلك، وهو الأهم من بينها جميعاً، لا يمكن نقشه لا على الرخام

ولا على البرونز، وإنما طيَّ أفئدة المواطنين؛ إنه هو الذي يصنع دستور الدولة الحقاني؛ وهو الذي يكتسب يوماً بعد يوم عنفواناً جديداً؛ وإذا ما أصاب الهرمُ القوانينَ أو خمدت شعلتُها، كان هو الذي يحييها أو يقوم مقامها؛ وهو الذي يُديم الشعبَ على مقاصد نشوئه، ويستعيض شيئاً فشيئاً عن قوة السلطة بقوة العادة. وإني لأعني بذلك الأخلاق الجارية والأعراف، ولاسيّما الآراء: فهي فرع من فروع التشريع مجهول عند ساستنا، ولكن عليه يتعلق تحقيقُ سائر الفروع الأخرى؛ إنه فرع ينشغل به في الخفاء كلُّ مُشرّع عظيم حتى ولئن رأيتَه منشغلاً في الظاهر بالنظم الجزئية حصراً؛ تلك النظم التي تعمل ما يعمله القوْس لبناء الأقبية فتأتي **الأخلاقُ** أخيراً، بعد مخاض طويل، لتعمل في تلك النظم ما يعمله الغَلَقُ المحكم في القوس.

من بين شتى هذه الفروع، وحدُها القوانين السياسيّة التي تحدد شكل الحكومة هي التي تدخل في صلب موضوعي هذا الذي أنا بصدده.

الكتاب الثالث

قبل الحديث عن مختلف أشكال الحكومة، لنعمل على تحديد المعنى الدقيق الذي لكلمة حكومة، والذي لم يشرح شرحاً متيناً وشافياً.

الفصل الأوّل

في الحكومة على وجه عام

أَلا إني أُخطِر القارئ بلزوم قراءة هذا الفصل بما يجب من التؤدة وبأني لا أحذق فنَّ الإيضاح لمن لا يريد الانتباه.

لكلّ عمل حرٍّ علّتان تتعاضدان لإنتاجه: إحداهما العلةُ المعنوية، والمقصود بها الإرادةُ التي تُعَيِّن الفعلَ؛ وأما الأخرى فهي العلة الفيزيقيّة، والمقصود بها القوة [القدرة] التي تنفّذه. إنّي متى مشيتُ صوب شيء ما لابدّ، أوّلاً، من أن أريد المشيَ صوبه، ولابّد، ثانياً، من أن تسْعَى بي قَدَمي إليه: فأنْ يريد المشيَ كائنٌ مشلولُ الحركة، وألاً يُريد المشي كائنٌ خفيفُ الحركة، فكلاهما سيمكث في مكانه. للجسم السياسي الدوافعُ نفسها أيضاً؛ ولنا أن نميز فيه بين القوة والإرادة: فنسمي هذه سلطةً تشريعية، وتلك سلطةً

تنفيذيّة. ما من شيء يجري أو يجب أن يجري إلاّ بتعاضدهما، الواحدة مع الأخرى.

لقد رأينا أن السلطة التشريعية تعود إلى الشعب، ولا يمكنها إلاّ أن تعود إليه هو بالذات. وعلى العكس من ذلك، من اليسير أن نتبيّن بالمبادئ المقررة أعلاه أنّ السلطة التنفيذيّة لا يمكنها أن تدخل في باب العموميّة وكأنها مُشرِّعة أو ذات سيادة، وذلك أنّ هذه السلطة إنّما تشتمل على أفعال جزئية لا تدخل البتة لا في نطاق **القانون**، ولا ـ بالاستتباع ـ في نطاق صاحب السيادة، وهو الذي لا يسعُ جميعَ أفعاله إلاّ أن تكون قوانين.

ومن ثم لابدّ أن يكون للقوّة العمومية عاملٌ مخصوصٌ عليها يوحّدها ويحركها بحسب اتجاهات الإرادة العامّة، ويصلح أداةَ اتّصال بين الدولة وصاحب السيادة، ويفعل على نحو من الأنحاء في الشخص العمومي ما يفعله اتحادُ الروح والجسد في الإنسان. ألا إنّ هذا هو السبب في قيام حكومة داخل الدولة، ولكن هناك خلط لا يستقيم بينها وبين صاحب السيادة، والحال أنها ليست سوى القيّم الخادم له.

فما الحكومة إذاً؟ إنها جسم يُقامُ وسيطاً بين الرعايا وصاحب السيادة لأجل التبليغ المتبادل بينهما، ومكلّف بتنفيذ القوانين وبصون الحريّة ما كان منها مدنيّاً أو سياسيّاً على السواء.

ويُلَقَّب أعضاءُ هذا الجسم بلقب **الحكام** أو **الملوك**، والمقصود بهم أصحاب الأمر والسلطان النافذ؛ أما الجسم بأكمله فينعت باسم **الأمير**[17]. على هذا النحو فإن الذين يزعمون أن الإجراء الذي

---

[17] على هذا النحو، كانت البندقيّة تلقّب مجلس الحكم فيها (الكوليج) بلقب «سموّ الأمير»، حتى عندما لا يكون الدوج [الدوج (doge): اسم كان يُطلق على حاكم مدينة البندقية] حاضراً في المجلس.

بموجبه يذعن شعبٌ ما لرؤسائه ليس البتة عقداً إنما هم على حقّ في ما يزعمون: فإنما هذا الإجراء ليس على الإطلاق سوى تكليف أو وظيفة توكل إلى الحكام ووِفْقها تراهم، بما هم مجرد موظفين عند صاحب السيادة، يمارسون باسمه السلطةَ التي جعلهم مؤتمنين عليها والتي يجوز له تقييدها وتحويرها واستردادها متى راقَ له ذلك؛ وسببه أن تنازل صاحب السيادة عن حقٍّ كهذا الحق، هو تنازل لا يستقيم مع طبيعة الجسم الاجتماعي ومضادّ للغاية من الاجتماع.

يتبع ذلك أني أنعت بالحكومة، أو بالإدارة العليا، تلك الممارسة المشروعة للسلطة التنفيذيّة؛ وأنعت بالأمير أو بالحاكم ذلك الشخص أو الجسم المكلف بهذه الإدارة.

وإنما الحكومة هي مكمن القوى الوسيطة التي علاقاتها تؤلف علاقةَ **الكلّ** بالكل، أو قُلْ علاقةَ صاحب السيادة بالدولة. ومن الجائز أن نمثل هذه العلاقة الأخيرة بتلك العلاقة القائمة بين طرفين في تناسب متّصل بحيث يكون متوسطها التناسبي هو الحكومة. تتلقّى الحكومة من صاحب السيادة الأوامرَ التي أمر بها الشعبَ؛ ولكي يتهيأ للدولة توازن سليم وجب، بعد تعديل كل شطط، أن يكون هناك تساوٍ بين حاصل الحكومة أو قوتها، في حدّ ذاتها، وحاصل المواطنين أو قوتهم، والحال أن هؤلاء هم أصحاب السيادة من جهة، وهم الرعايا من جهة أخرى.

زِدْ على ذلك، ليس في مستطاع أحد أن يغيّر أيّاً من الحدود إلاّ ويفسد التناسبَ تَوّاً. فإذا كان صاحب السيادة يريد أن يحكم، أو إذا كان الحاكم يريد أن يسنّ القوانين، أو إذا كان الرعايا يمتنعون عن الطاعة حلّ الاضطراب محلّ النظام، وكفّت القوّة والإرادة عن فعل فعلهما سويّاً، وتهاوت الدولة المنحلّة في الاستبداد أو في

الفوضى. وأخيراً، إذْ لا يجوز أن يقوم بين كلّ علاقة سوى متوسّط واحد تناسبيّ، لا يجوز كذلك أن تقوم في الدولة سوى حكومة واحدة صالحة وممكنة. بيد أنه لَمّا كان من الجائز لألف حادث وحادث أن يغيّر العلاقات التي لشعب ما، فليس من الجائز أن تكون حكومات مختلفة صالحة لشعوب مختلفة وحسب، بل ليس من الجائز أيضاً أن تكون صالحة لعين الشعب الواحد في عصور مختلفة.

وسعياً إلى بسط فكرة عن مختلف العلاقات التي يمكنها أن تقوم بين هذين الطرفين، سأتناول عدد أفراد الشعب كمثال، أي بما هو نسبةٌ من الأيسر التعبيرُ عنها.

هبْ أنّ الدولة مؤلّفة من عشرة آلاف مواطن، فلا يجوز اعتبار صاحب السيادة إلا كمجموع وبما هو جسم؛ وأما كل شخص [جزئي] فإنه، بوصفه رعيةً، يُعتبَر فرداً. وهكذا فإن نسبة صاحب السيادة إلى الرعية كنسبة عشرة آلاف إلى واحد: وذلك بمعنى أنّ كلّ عضو من الدولة لا تزيد حصته على الجزء الواحد من العشرة آلاف التي للسلطة السيادية رغم أنه، من جهته، مذعن لها بأكمله. فليكن الشعب إن شئنا مؤلّفاً من مئة ألف نسمة، لن تتغير حالة الرعايا، وسيتحمل كل شخص منهم [شخصاً شخصاً] على حد سواء ملكوت الشرائع بأكمله، بينما نرى صوته الانتخابي، إذ اقتصر على الجزء الواحد من مئة ألف، يقلّ أثره في تدوينها بمقدار عشر مرات. وإذْ يظل الرعية واحداً على الدوام، تزداد نسبة صاحب السيادة اطّراداً مع عدد المواطنين. يتبع ذلك أنه كلّما تعاظمت الدولة تناقصت الحريّة.

ومتى قلتُ إنّ النسبة تزداد، عَنيتُ بذلك أنّها تنزاح بعيداً من المساواة. وهكذا، فكلّما كانت النسبة أكبر بحسب دلالتها الهندسية، كانت النسبة أصغر بحسب دلالتها الشائعة: فأما في

الأولى فتُقاس النسبةُ، منظوراً إليها على جهة الكمية، بحسب خارج القسمة؛ وأما في الثانية فتقدر، منظوراً إليها على جهة الكيفية [الهوية]، بحسب التماثل.

والحال أنّه كلّما كانت الإرادات الجزئية [الخاصّة] أقل تعلقاً بالإرادة العامّة، أي كانت الأخلاق الجارية أقل تعلقاً بالقوانين، وجب أن تزداد قوّة الردع. وجب إذاً على الحكومة، حتى تكون حكومة صالحة، أن تكون أقوى نسبيّاً بقدر ما يكون الشعب أكثر عدداً.

من ناحية أخرى إذْ هيّأ تعاظمُ الدولة للمؤتمَنَين على السلطة العمومية مزيداً من الغوايات ومزيداً من الوسائل للشطط في تسلطهم، وكلما اقتضى ذلك من الحكومة مزيداً من القوة للمسك بناصية الشعب، وجب على صاحب السيادة، بدوره، أن يكون له مزيد من القوّة للمسك بناصية الحكومة. وإني، هاهنا، لا أتحدث عن القوّة المطلقة، بل عن القوّة النسبيّة التي لمختلف أجزاء الدولة .

ينجر عن العلاقة المزدوجة تلك أنّ التناسب المتّصل القائم بين صاحب السيادة والأمير والشعب ليس رأياً تحكمياً وإنما نتيجة لازمة عن طبيعة الجسم السياسيّ. وينجر عنها أيضاً أنّه لَمّا كان أحدُ الطرفين، ونعني به الشعبَ كرعيّة، ثابتاً وممثّلاً بالوحدة العددية، فكلّما تزداد العلاقة المزدوجة، أو تتناقص، تزداد كذلك النسبةُ البسيطة أو تتناقص، فيتبدل الحدُّ الأوسطُ بالنتيجة. يبيّن هذا أنّه ليس هناك تَكَوُّنٌ لحكومةٍ وحيدٌ ومطلقٌ، وإنما يمكن أن توجد حكومات مختلفة من حيث طبيعتها بمقدار ما توجد دول مختلفة من حيث عِظَمها.

أما لو قام أحدهم ساخراً من هذا النظام الإجرائي وقال: «من أجل التوصّل إلى هذا المتوسّط التناسبيّ وتكوين الحكومة لا لزومَ، في رأيي، إلاّ أنْ أستنبط الجذرَ المربّع لعدد الشعب وأن أكوّن جسم

الحكومة»، لأجبته قائلاً: «إنّي، هاهنا، لا آخذ هذا العدد إلاّ مأخذ المثال، وإنّ العلاقات التي أتحدّث عنها لا تقاس بعدد البشر فقط، وإنما على وجه العموم بكميّة الفعل، تلك التي تتوافق مع كثرة من الأسباب؛ عدا هذا، فلئن استعرت حدوداً هندسيّة حتى أعبّر بكلام أقل، فإني لست بجاهل أنّ التدقيق الهندسيّ لا مقام له البتة في المقادير المعنوية».

تَكُون الحكومةُ بالتصغير ما يَكُونُه الجسمُ السياسي بالتكبير. إنها شخص معنويّ قد وُهِبَ بعضُ الملكات المعيّنة، فاعلٌ كما يفعل صاحب السيادة، منفعلٌ كما تنفعل الدولة، ويمكن تفكيكه إلى نسب أخرى مشابهة يتولد منها بالنتيجة تناسبٌ جديد، ومنه يزيد تناسب آخر بحسب ترتيب المحاكم، حتى نصل إلى حدّ أوسط غير قابل للقسمة: أي إلى رئيس، أو قل إلى حاكم واحد أكبر من الجائز أن نتمثّله، وسط هذه المتوالية [الرياضية]، بمثابة الوحدة العددية الجامعة بين سلسلة الكسور وسلسلة الأعداد .

لنجْتَنِبنَّ التخبط وسط هذا التعدّد للحدود، ولِنَكْتفِ باعتبار الحكومة جسماً جديداً داخل الدولة ومتميّزاً عن الشعب وعن صاحب السيادة، ووسيطاً بين الواحد والآخر.

وأما ما يقوم من اختلاف جوهري بين هذين الجسميْن فمرده أن الدولة إنما توجد بوجودها هي نفسها؛ وأن الحكومة لا توجد إلاّ بوجود صاحب السيادة. على هذا النحو، ليست إرادة الأمير المسيطرة سوى الإرادة العامّة أو القانون، أو قل يجب ألاّ تكون سواهما؛ وما قوّتها سوى القوّة العمومية وقد تمركزت في شخصه: فحينما يريد أن يستقي من نفسه هو بالذات **فعلاً** (acte) مطلقاً ومستقلاً، تبدأ الرابطة التي تشد الكل في الارتخاء. وإذا حدث، آخرَ المطاف، أَنْ كانت للأمير إرادةٌ جزئيةٌ فاعليّتها أكثر مِمّا لإرادة صاحب السيادة، وحدث

أيضاً أَنْ استخدم هذا الأمير القوةَ العمومية التي في قبضته طاعةً منه لتلك الإرادة الجزئية وخدمةً لها، بحيث يصير لدينا صاحبا سيادة اثنان، أحدهما عن حقٍّ والآخر عن أمرٍ واقعٍ، حينئذٍ يتلاشى الاتّحاد الاجتماعي وينحل الجسم السياسيّ.

بيد أنه لأجل أن يكون لجسم الحكومة وجودٌ وتكون له حياة حقيقيّة تميّزه عن جسم الدولة، ولأجل أن يفعل جميعُ أعضائه فعلَهم بالتوافق ويطلبوا الغايةَ التي أنشئ في سبيلها جسمُ الحكومة، لزمه وجودُ «**أناً**» مُمَيَّز، وحساسيةٌ مشتركة بين أعضائه، وقوّةٌ، وإرادةٌ خاصة به تنزع إلى بقائه. يفترض هذا الوجود الخاص أن هناك جمعيات، ومجالسَ، وسلطةَ مشاورةٍ وتدبيرٍ، وحقوقاً، وألقاباً، وامتيازات يحظى بها الأمير وحده قصراً وتزيد في شرف المنزلة التي للحاكم بقدر ما تزداد مكابدتها. أما الصعوبات فتكمن في الطريقة التي بها يُرتَّبُ **هذا الكلّ** التابع داخل «**الكلّ**» [الأكبر]، بحيث لا يطرأ البتة أي فساد على التكوّن العام لَمّا يعمل الكلُّ التابعُ على ترسيخ تكوّنه الجزئي؛ وبحيث يميّز قوّتَه الجزئية الضامنة لبقائه الخاص به عن القوّة العامّة الضامنة لبقاء الدولة؛ أي، اختصاراً، بحيث يكون متأهباً على الدوام للتضحية بالـ **حكومة** في سبيل الشعب، لا بالشعب في سبيل **الحكومة**. عدا هذا، على الرغم من أن جسم الحكومة الاصطناعي إنما هو من صنع جسم اصطناعيّ آخر، ومن أن الحياة التي له ليست سوى حياة مستعارة وتابعة، فذلك مِمَّا لا يعوق مقدرتَه على الفعل بعنفوان وبسرعة قد يزيدان أو ينقصان: وهكذا يتمتع، إن صحت العبارة، بقدر من الصحة المستجادة قد يزيد أو ينقص. وفي آخر المطاف، إذْ لا ينأى جسمُ الحكومة بعيداً ومباشرةً عن الهدف من إنشائه، من الجائز له أن ينحرف عنه انحرافاً قد يزيد أو ينقص بحسب طريقة تكوينه.

ألا إنَّ من صُلْبِ هذه الاختلافات جميعها تتولّد شتى العلاقات التي يجب على الحكومة أن تجريها مع جسم الدولة وفقاً لما يطرأ على الدولة من علاقات عرضيّة وجزئية تغيّر أحوالها. وذلك أنه غالباً ما تصبح أفضلُ الحكومات في ذاتها أرذلَها، متى لم يكن التغيّرُ الطارئ على علاقاتها تلك قد حصل وفق ما يطرأ من مساوئ على الجسم السياسيّ الذي تنتمي إليه.

الفصل الثاني

في المبدأ المكوِّن لمختلف أشكال الحكومة

لأجل أن أُبسِّط السببَ العامّ في هذه الاختلافات، لابدّ من التمييز هاهنا بين الأمير والحكومة مثلما ميزت من قبلُ بين الدولة وصاحب السيادة.

من الجائز لهيئة الحكّام أن تتركب من عدد من الأعضاء قد يكبر أو يصغر. لقد أسلفنا القول بأن نسبة صاحب السيادة إلى الرعايا تتعاظم بقدر ما يتكاثر عدد الشعب. وبضرب من المماثلة البدهية نتمكّن من قول الشيء عينه بصدد نسبة الحكومة إلى الحكّام .

ولكن لَمّا كان مجموع القوّة الذي للحكومة هو دائماً ما للدولة فإنّه لا يتغيّر: يتبع هذا أنّ الحكومة كلّما استخدمت تلك القوة تجاه أعضائها هي بالذات، تناقص الباقي لديها من تلك القوة للتأثير به على الشعب كلّه.

وهكذا إذاً كلّما كان الحكّام أكثر عدداً، كانت الحكومة أضعف. وإذْ كانت هذه القاعدة العملية أساسيّةً فلنجتهدنَّ في توضيحها على أحسن وجه.

يمكننا أن نميّز في شخص الحاكم ثلاث إرادات مختلفة اختلافاً جوهريّاً: **أُولاها** هي إرادة الفرد المخصوصة، وهي التي لا تنزع إلاّ

إلى تحصيل الفائدة الجزئية له؛ **وثانيتها** هي إرادة الحكّام المشتركة، وهي التي تتعلق بالفائدة العائدة على الأمير وحده لا غير؛ ويجوز أن ننعتها بإرادة الجسم، وتكون عامّة نسبةً إلى الحكومة، وجزئية نسبة إلى الدولة؛ هذه الدولة التي تكوّن الحكومة جزءاً من أجزائها؛ **وثالثتها** هي إرادة الشعب، أو قُلْ الإرادة السيادية، وهي عامّة سواء نسبةً إلى الدولة منظوراً إليها على أنها **الكلّ** أو نسبةً إلى الحكومة منظوراً إليها على أنها **جزء** من الكلّ.

أما في النظام التشريعي الفاضل فلابدّ أن تكون الإرادة الجزئية [الخاصة] أو الفردية إرادةً مَلْغيّة وأن تكون إرادةُ الجسم المخصوص على الحكومة إرادةً تابعةً، وأن تكون، بالتالي، الإرادة العامّة، أو قل الإرادة السيادية، متغلّبة دائماً والقدوة الوحيدة لجميع الإرادات الأخرى.

وأما وفقَ النظام الطبيعيّ، فتصير هذه الإرادات المختلفة، على العكس من ذلك، ذات فاعليّة أكبر بقدر ما تزداد تمركزاً. على هذا النحو، دائماً ما تكون الإرادةُ العامّة أضعف الإرادات جميعاً؛ تأتي إرادة الجسم في المرتبة الثانية؛ والإرادةُ الجزئية في المرتبة الأولى بحيث إن كلّ عضو من الأعضاء يكون داخل الحكومة هو عينه بالذات أوّلاً، ثم هو الحاكم ثانياً، ثمّ هو المواطن ثالثاً: وإن هذا التدرج لَمُضادٌ مباشرةً لما يقتضيه النظام الاجتماعي.

وإذْ كان ذلك كذلك، فكانت كل الحكومة في قبضة شخص واحد، رأيتَ الإرادةَ الجزئيةَ وإرادةَ الجسم متّحدتين معاً تمام الاتحاد، ورأيتَ بالتالي إرادة الجسم هذه وقد بلغت أعلى درجة من درجات الشدّة. ولكن، والحال أنّ استخدام القوّة رهين بدرجة الإرادة، وأنّ القوّة المطلقة التي للحكومة لا تتغيّر البتة، كانت، بالتالي، أكثرُ الحكومات فعاليّةً إنما حكومة شخص واحد بمفرده.

مقابل ذلك، لنوحّد الحكومة مع السلطة التشريعية؛ لنصنع من

صاحب السيادة الأمير، ومن جميع المواطنين حكّاماً على عددهم: حينئذٍ ستختلط إرادةُ الجسم بالإرادة العامّة فلا يكون لها من الفعالية أكثر ممّا لهذه، وستترك للإرادة الجزئية كلَّ ما أوتيت من قوة. على هذا النحو، فإنّ الحكومة، وهي دائبة على عين القوة المطلقة التي لها دائماً، ستصير في أدنى الدرجات من القوة النسبيّة أو من الفاعليّة التي لها.

ليس هناك من سبيل لدحض هذه العلاقات؛ بل إن اعتبارات أخرى تزيد في تأييدها. من ذلك مثلاً أننا نرى أنّ لكل حاكم من الحكام من الفاعلية في هيئته ما يزيد عمّا لكل مواطن من المواطنين في هيئته، ونرى بالتالي أن للإرادة الجزئية من التأثير في أفعال الحكومة أكثر ممّا لها في أفعال صاحب السيادة؛ وسببه أنّ كلّ حاكم من الحكام يكاد يكون مكلفاً على الدوام بوظيفة من الوظائف الحكوميّة بينما ليس لأيّ مواطن، باعتباره مفرداً لوحده، أيّ وظيفة سيادية. عدا ذلك، كلّما امتدت الدولة ازدادت قوّتها الفعليّة حتى وإن لم تزدد تلك القوّة بسبب ذلك الامتداد: لكن والحال أن الدولة تستمر هي بعينها فإنّ الحكومة، بلغ ما بلغ تكاثر الحكام فيها، لا تكتسب مزيداً من القوة الفعلية لأن هذه القوة إنما هي قوة الدولة التي يظل مقدارها واحداً متساوياً. وهكذا فإنّ القوّة النسبيّة أو الفاعليّة التي للحكومة تتناقص من غير أن تزداد قوّتها الحقيقيّة أو المطلقة.

ومما يزيد قولَنا ثباتاً أنّ تصريف الشؤون يزداد بطءاً بقدر ما يزداد عدد الناس المكلفين بها، وأنّ الشطط في التعويل على الاحتراس يعني التقليل من التعويل على البخت، وأنّ الفرصة المناسبة تذهب بذلك هدراً، وأنّه مع المغالاة في التشاور غالباً ما تُضَيَّعُ ثمرةُ المشاورة.

ما جئت على بسط دليله هو أنّ الحكومة تؤول عُراها إلى الارتخاء بقدر ما يتكاثر الحكّام؛ كما قدمت من قبلُ الدليلَ على أنه بقدر ما يكون الشعب أكثر عدداً، لزم أن تزداد قوّة الردع. يتبع ذلك أن نسبة الحكّام إلى الحكومة إنما ينبغي أن تكون عكس نسبة الرعايا إلى صاحب السيادة: أي إنّه بقدر ما تكبر الدولة، ينبغي على الحكومة أن تنقبض انقباضاً شديداً يتناقص معه عدد الرؤساء اطراداً مع ازدياد عدد الشعب.

عدا ذلك فإنّي لا أتحدث هاهنا إلاّ على القوّة النسبية التي للحكومة، لا على استقامتها؛ بل على العكس، فإنه بقدر ما يتكاثر الحكّام تزداد إرادةُ الجسم قرباً من الإرادة العامّة؛ وخلافاً لذلك يكون الأمر في كنف حاكم أوحد؛ فإن تلك الإرادة بعينها التي للجسم ليست، كما أسلفتُ القول، سوى إرادة جزئية. على هذا النحو، يخسر المرء بِيَد ما يربحه بالأخرى؛ أما مهارة المشرّع في صنْعتِه فتعني أنه يدري كيف تُحدَّدُ النقطةُ التي تتوالف فيها القوةُ والإرادةُ اللتان للحكومة، والقائمتان دائماً على التناسب المتبادل بينهما، فتتوالفان وفقَ أكثر النسب مجلبةً لخير الدولة.

الفصل الثالث

تقسيم الحكومات

رأينا في الفصل السابق لماذا نميّز بين مختلف أنواع الحكومات أو مختلف أشكالها بعدد الأعضاء الذين يؤلفونها؛ أما في الفصل الذي نحن بصدده فيبقى لنا أن نرى كيف يحصل هذا التقسيم:

من الجائز لصاحب السيادة، في أول أمره، أن يعهد بالحكومة إلى كل الشعب أو إلى الجزء الأعظم منه، بحيث يفوق عددُ

المواطنين من الحكّام عددَ المواطنين من الأشخاص البسطاء. وننعت هذا الشكل من الحكومات باسم **الديمقراطية**.

بدلاً من ذلك، من الجائز له أن يحصر الحكومة في قبضة عدد قليل من الناس بحيث يفوق عددُ المواطنين البسطاء عددَ الحكّام منهم. وننعت هذا الشكل باسم **الأرستقراطية**.

ومن الجائز له أخيراً أن يركّز كلَّ الحكومة في قبضة حاكم أوحد يستقي منه جميع الآخرين سلطانهم. وإنك لترى هذا الشكل الثالث أكثر الأشكال شيوعاً، وينعت باسم **الملوكية** أو باسم **الحكومة المَلكية**.

حريٌّ بنا أن نلاحظ أن جميع هذه الأشكال، أو قل كِلا الشكلين الأوّل والثاني منها على الأقل، عرضة للزيادة والنقصان، بل ولها أيضاً فسحة كبيرة بما فيه الكفاية للحركة؛ ذلك أنّ الديمقراطيّة قد تشمل كلّ الشعب وقد تتقلص إلى النصف منه. وأما الأرستقراطيّة فيمكنها، هي بدورها، أن تتقلص إلى العدد الأصغر بلا تحديد؛ وأمّا الملوكيّة فهي بعينها عرضة لضرب من التقسيم. ما انفكت اسبارطة، بموجب دستورها، تعيش بملكين اثنين؛ ورأى الناس الإمبراطورية الرومانية وهي بثمانية أباطرة في وقت واحد، ولم يقل بعضهم إن الإمبراطورية قد آلت منقسمة. وهكذا، ثمة حَدٌّ معيّن يختلط فيه كل شكل من أشكال الحكومة مع الشكل التالي له، حتى أنّنا لَنرى من وراء المسمّيات الثلاث وحدها لا غير كيف أن الحكومة عرضة لأن تتّخذ من الأشكال الشتّى مِقدارَ ما للدّولة من مواطنين. وإليك بالمزيد: إذْ كان في مستطاع هذه الحكومة بالذات أن تتشعب منقسمةً، من بعض الجهات، إلى أجزاءَ أخرى، بعضها يُسَاسُ بطريقة، وبعضها الآخر بطريقة مغايرة، أمكن أن تصدر عن **توْليفَة** هذه الأشكال الثلاثة كثرةٌ من الأشكال **المختلطة** يكون كل واحد منها قابلاً **للضرب** بجميع الأشكال **البسيطة**.

لقد تساجل الناس في كل العصور حول أفضل شكل من أشكال الحكومة، ولم يأخذوا في حسبانهم أنّ أيّاً منها هو أفضلها في بعض الحالات وأسوأها في حالات أخرى.

وإذا لزم في مختلف الدول أن يكون عدد الحكّام الأعلين متناسباً تناسباً عكسياً مع عدد السكّان، نتج من ذلك، عموماً، أنّ الحكومة الديمقراطيّة إنما تلائم الدول الصغرى، والأرستقراطيّة إنما تلائم الدول الوسطى، والملوكيّة إنما تلائم الدول الكبرى. ألاَ إنّ هذه القاعدة لَتنبعُ بنفسها مباشرةً من المبدأ. ولكن كيف لنا أن نأخذ في حسباننا الظروف الكثيرة التي قد تنتج ضروباً من الاستثناء؟

الفصل الرابع

في الديمقراطية

إن الذي يسنّ القانونَ أدرى من أيّ شخص سواه بالكيفية التي بها يُنفَّذُ القانونُ ويُؤَوَّلُ. والبادي، إذاً، أن لا سبيل لنا إلى أفضل الدساتير إلا بدستور يقرن بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعيّة. ولكن هذه الحالة بعينها هي ما يجعل هذه الحكومة لا تفي بالمطلوب من جهات معيّنة؛ وسببه أنّ ما كان من الأمور واجباً تمييزُ بعضه عن بعض ليس كذلك، وأنّه لما لم يكن الأمير وصاحبُ السيادة إلاّ عينَ الشخص الواحد، فإنهما لا يؤلّفان، إن جاز القول، إلاّ حكومةً بلا حكومة.

وهكذا، ليس من الصالح أنّ مَن يسنّ القوانين هو مَن يتولى تنفيذَها، ولا أن يحيدَ جسمُ الشعب بانتباهه عن المقاصد العامة ليصوّبها نحو الموضوعات الجزئية. ليس هناك من شيء أدعى للخطر من تأثير المصالح الخاصة في الشؤون العمومية؛ فإنّ شططَ الحكومة

في استخدام القوانين شرُّه أهونُ من فساد المشرّع، وهو فساد يعْقُب المقاصدَ الجزئية، لا مَناصَ. إذّاك، وقد أصابت الكدورةُ الدولةَ في جوهرها، صار كلّ إصلاح أمراً محالاً. إن شعباً لا يُشِطّ أبداً في استخدام الحكومة، لا يُشِطّ أيضاً في استخدام الاستقلال؛ أما الشعب الذي قد يسوس الحكمَ على أحسن وجه دائماً فهو قد لا تكون له حاجة في أن يُساس.

وأما إذا أخذنا لفظ «ديمقراطيّة» في معناه الدقيق، بانَ أن الديمقراطية الحقانية لم توجد قطّ ولن توجد أبداً. فإنه لمِمّا يُضادّ النظام الطبيعيّ أن يحكم العددُ الأكبر وأن يكون العددُ الأصغر محكوماً. وليس من الجائز أن نتخيل الشعبَ لا ينفكّ مجتمعاً لكي ينقطع للشؤون العامّة. وبيّنٌ لنا بسهولة أنّه لا يمكن للشعبِ أن يقيمَ لجاناً تتولى تلك الشؤون [مكانَه] من دون أن يتغيّر شكلُ تصريف الإدارة.

وأظنّني، في واقع الأمر، قادراً على أن أقرّر، على جهة المبدأ أنّه متى كانت الوظائف الحكومية مقسمة بين كثير من مجالس الحكم، فإن ما كان منها أقلّ عدداً هو الذي سيكتسب، إنْ عاجلاً أم آجلاً، السلطةَ الأعظم، لا لسبب سوى لسهولة تصريف الشؤون، تلك التي يلقاها، بالطبع، من كان عددهم هو الأقل.

عدا ذلك، فيا لها من أمور عسيرٌ الجمع بينها وتشترطها هذه الحكومة. **وأُولاها** دولةٌ صغيرة جدّاً حيث يتيسّر جمع الشعب، وحيث يتيسّر لكلّ مواطن أن يعرف جميع المواطنين الآخرين؛ **وثانيتها**، بساطةٌ كبيرة في الأخلاق الجارية تحول دون تكاثر القضايا ودون المناقشات الشائكة. **وثالثتها**، كثير من المساواة في المراتب والثروات، فمن دونها لا يمكن أن تدوم طويلاً المساواة في الحقوق وفي السلطة. وأخيراً **رابعتها**، وهي القلة القليلة من الترف فقط إنْ لم يكن لا ترف البتة. وذلك لأحد أمرين: إما لكون الترف نتيجة الثروة

أو لجعله إياها أمراً ضرورياً؛ إنه يفسد الغنيَّ والفقيرَ كليهما، يفسد الأولَ بالحيازة، والثاني بالطمع؛ وهو يبتاع الدعةَ والتفاهةَ بالوطن، ويجرّد الدولةَ من جميع مواطنيها ليجعل بعضهم عبيداً لبعض، ويجعل منهم جميعاً عبيداً للظنّ.

ذلكم هو السبب في أنّ مؤلّفاً ذائع الصيت قد جعل من الفضيلة مبدأً للجمهوريّة، إذْ جميع تلك الشروط لا يمكنها الدوام من دون فضيلة. بيد أن صاحب العبقرية الجميلة ذاك، وهو الذي قد امتنع عن القيام بالتمييزات الضرورية، نراه في أكثر الأحايين يجانبُ الصَوَابَ، ونراه في بعضها يجانب الوضوح ولم ينظر كيف أنّه لَمَّا كانت السلطة السيادية هي عينها في كل مكان، وجب على عين المبدأ أن يكون كامناً في كلّ دولة قويمةِ التكوين كموناً قد يزيد أو ينقص بحسب شكل الحكومة القائمة.

زد على ذلك أنّه ليس هناك حكومة أكثر عرضة للحروب الأهليّة والاضطرابات الداخليّة من الحكومة الديمقراطية أو الشعبيّة؛ وسببه أنّه ليس هناك حكومة واحدة سواها تبلغ ما بلغت من النزوع القوي والمتواصل إلى تغيير شكلها، وتقتضي ما تقتضيه من مزيد اليقظة والشجاعة لتبقى سائرة على شكلها هذا. والواجب على المواطن، في كنف هذا التكوين بالخصوص، أن يتسلّح بالقوّة والثبات، وأن يردّد كلَّ يوم من أيّام حياته قائلاً من أعماق قلبه ما كان أحد رجالات البلاط الفضلاء يقوله في [مجلس] الدايت البولوني[18]: «إنّي أفضّل الحريّة بمخاطرها على العبوديّة بسكينتها».

ألا لو كان هناك شعبٌ من الآلهة لَحكم نفسه بصفة ديمقراطيّة؛ أما حكومةٌ كاملةٌ أيّ كمالٍ فلا تلائم البشر .

---

[18] المقصود هو والي بوسنانيا، وهو أب ملك بولونيا، دوق اللّورّين.

الفصل الخامس

في الأرستقراطية

لدينا هاهنا شخصان معنويّان متباينان الواحدُ عن الآخر تبايناً شديداً، وهما الحكومة وصاحب السيادة؛ وبالنتيجة، يكون لنا إرادتان عامّتان تتعلق إحداهما بجميع المواطنين، وتتعلق الأخرى بأصحاب الإدارة والتدبير لا غير. وهكذا فلئن جاز للحكومة أن تقيم نظامها الداخلي كما يروق لها، فإنه لا يجوز لها أبداً أن تخاطب الشعب إلاّ باسم صاحب السيادة، أي باسم الشعب نفسه. وهذا أمر يجب ألاّ ننساه أبداً.

لقد حكمت المجتمعات الأولى نفسها بصفة أرستقراطيّة، فكان رؤساء الأسر يتشاورون في الشؤون العامّة في ما بينهم، وكان الشبّان يسلّمون طواعيةً بسلطة التجربة. ومن هنا تتأتّى تلك الألقاب مثل **كهنة**، و**أقدمين**، و**مجلس شيوخ [سيناتوس]**، و**مجلس أوائل**. أما سكان أميركا الشماليّة المتوحّشون فلا يزالون يحكمون أنفسهم على هذا النحو؛ وإنّ حكومتهم لصالحة كلّ الصلاح.

ولكن بقدر ما صار التفاوتُ المستقِرُّ بالاصطناع(1) يتغلّب على التفاوت الطبيعيّ، صار الثراء، أو قل القدرة[19]، مقدماً كلاهما على البلوغ في السنّ حتى صارت الأرستقراطيّة انتخابيّة. ثم إن القدرة، وقد آلت من الآباء إلى الأبناء بنقلة الممتلكات حتى حولت الأسر

---

(1) هو التفاوت الذي أوجدته المواضعات البشرية، وهو التفاوت الذي تستقبحه فلسفة روسو. أما التفاوت الطبيعي فيعني التفاوت الفيزيقي، وهو التفاوت بين القدرات الجسمانية والذهنية الأصلية في الأفراد الطبيعيين، وهو تفاوت يستحسنه روسو. وكنا شرحنا هذا في تعليقاتنا على كتاب روسو، **أصل التفاوت**، راجع هذ الكتاب، مصدر مذكور سابقاً.

[19] وواضح أن كلمة optimates عند القدماء لا تدل على الأفضل وإنما على الأقدر.

إلى أسر من الأشراف، جعلت الحكومة حكومةً وراثيّة، فصار الناس يشاهدون في ظلها شيوخاً من المجلس (سيناتورات) في العشرين من عمرهم.

تأتي الأرستقراطيّة، إذاً، على ثلاثة ضروب: طبيعيّة، وانتخابيّة، ووراثيّة؛ فأما **الأول** فلا يصلح إلاّ لشعوب على الفطرة؛ وأما **الثاني** فهو أسوأ ضرب من ضروب الحكم. وأما **الثالث** فهو أفضلها: إنها الأرستقراطيّة في معناها الحقيقي.

فضلاً عن أنّ للأرستقراطية مزيّة التمييز بين السلطتين، لها مزية اختيار أعضائها. ذلك أن جميع المواطنين يُولدون حكّاماً في كنف الحكومة الشعبية؛ غير أن هذا الضرب من الحكومة يقصر الحكامَ على قلّة قليلة فلا يصيرون كذلك إلاّ بالانتخاب[20]؛ وإنّ في هذا لَوسيلة بها تكون الاستقامةُ، وتكون المعارفُ النيّرة، وتكون الخبرةُ وما عداها من أسباب التفضيل والتقدير العمومي، بمثابة الضمانات المستزادة لأجل أن يُساس الناسُ بحكمة.

زدْ على ذلك أنّ الجلسات تُعقَد على نحو ميسور، والقضايا تُناقَش على نحو أكمل، وتُبَتُّ بطريقة أكثرَ ترتيباً وإسراعاً؛ أما الدولة فتلقى في الخارج تأييداً أشدّ على يد شيوخ وقورين، لا على يد حشد من النكرات أو المحتقرين.

مفاد القول إنه لمن قبيل الاهتداء بأفضل الأنظمة وبأكثرها جِبِلّةً طبيعيةً أن يسوس الحشدَ من العامة أكثرُ الناس حكمةً متى كنّا على

---

[20] إنه لأولى وأجدر توسل القوانين من أجل تنظيم شكل انتخاب الحكام؛ وسببه أنه لو تُرِك الأمر لإرادة الأمير، لما أمكن اجتناب السقوط في الحكم الأرستقراطيّ الوراثيّ، على نحو ما حدث في جمهورية البندقيّة وجمهورية برن (Berne). فأما الأولى فهي دولة قد أدركها الانحلال منذ أمد طويل؛ وأما الثانية فمستمرة على حالها بفضل حكمة مجلس شيوخها: وإنّ لفي ذلك استثناء للقاعدة مشرف جدّاً وخطير جدّاً.

يقين من أنّ هؤلاء سوف يحكمون العامة لمصلحتها لا لمصلحتهم. ولا ينبغي البتة أن تتعدّد الأجهزة النابضة بلا جدوى، ولا أن يكلّف عشرون ألف رجل بعمل يستطيع مئةُ شخص من المختارين إنجازه على نحو أفضل. غير أنه ينبغي أن نلاحظ أنّ مصلحة الجسم تبدأ هنا تتراخى عن قيادة القوّة العمومية وفق قاعدة الإرادة العامّة، وأنّ مَهْوى آخرَ لا مناص منه يجرّد القوانين من جزء من سلطتها التنفيذيّة.

ومراعاةً للملاءمات الشخصية، لزم على الدولة ألاّ تكون بالغة الصغر، وعلى الشعب ألاّ يكون بالغ البساطة والاستقامة فيتأتّى تنفيذُ القوانين من الإرادة العمومية مباشرةً، كما لو في ديمقراطيّة جيّدة. ولكن لا ينبغي كذلك قيام أمّة عظيمة الأرجاء حتى أن الولاة، المتناثرين هنا وهناك، لأجل حكمها، لَيَتمكّنون من الفصل في أمر السيادة، كُلّا في مقاطعته، ويبدأون باكتساب استقلالهم ثم يصبحون الأسياد في آخر المطاف.

ولكن لئن كان ما تستلزمه الأرستقراطيّةُ من فضائل مقدارُه أدنى بقليل مما تستلزمه الحكومةُ الشعبيّة، فإنها تستلزم كذلك وجودَ فضائل مخصوصة عليها هي بالذات، كالاعتدال عند الأغنياء والقناعة عند الفقراء؛ وسببه، على ما يبدو، أنّ مساواةً صارمةً في ظل حكومة أرستقراطيّة لن تكون في موضعها؛ والحال أنه لم يُتَقَيَّد بها حتى في اسبارطة نفسها.

عدا ذلك، فإن اشتمل هذا الشكل من الحكومة على شيء من التفاوت في البخت، فإنما الغاية، على وجه العموم، أن يُعْهَدَ بإدارة الشؤون العموميّة إلى الذين يمكنهم أن ينذروا لها كامل أوقاتهم، وليس كما يزعم أرسطو لكي يحظى الأغنياء بالتفضيل دائماً؛ وإنما من المجدي، على العكس من ذلك، أن يوجد اختيار مضاد يلقّن الشعبَ أحياناً كيف أن للبشر مزايا فيها من اعتبارات التفضيل ما ليس في الثروة.

الفصل السادس

في الملوكيّة

كنّا حتى الآن قد اعتبرنا الأميرَ من جهة كونه شخصاً معنويّاً وجماعيّاً توحّده قوّةُ القوانين، وكونه مؤتَمناً داخل الدولة على السلطة التنفيذيّة. أما الآن فلنا أن نعتبر هذه السلطة وهي مجتمعة في يديْ شخص طبيعيّ، أي في يديْ إنسان عيني [واقعي] له وحده حقّ التصرّف فيها طبقاً للقوانين. وهو ما يُدْعى بالعاهل أو الملك .

وعلى العكس تماماً مع سائر الإدارات الأخرى حيث نشاهد كائناً جماعيّاً يمثّل فرداً واحداً من الناس، نشاهد في الإدارة الملوكية[2] فرداً من الناس يمثّل كائناً جماعيّاً؛ ويأتي ذلك على نحو يجعل، في وقت واحد، من الوحدة المعنويّة المكونة للأمير وحدةً جسمانية فيها تتحصّل تلقائياً كلُّ القدرات تلك التي لا يحصّلها القانون إلا بجهد جهيد في كنف إدارة أخرى.

على هذا النحو، فإن إرادة الشعب، وإرادة الأمير، والقوة العمومية التي للدولة، والقوّة الخصوصية التي للحكومة، وكل شيء من ذلك ينصاع لداعٍ واحد؛ كما أن جميع نوابض الآلة في قبضة يد واحدة، وكل شيء من ذلك يتحرك صوب هدف واحد. ولا يوجد البتة حركات مضادة بعضُها يقوّض بعضاً؛ ولا يمكننا أن نتخيّل ضرباً آخر من التكوين، أيّاً كان، يستطيع فيه أي جهد ضئيل أن ينتج فعلاً هائلاً. وإن أرخميدس (Archimède)، وهو جالس في سكينة إلى ساحل البحر يدفع بغير عناء مركباً عظيماً عبر عباب البحر لَيُمثّل

---

(2) ملوكية: وهي الحكم المَلَكي، نستخدم بناء اللفظ هذا بدلاً من لفظ مَلَكية (بفتح الميم واللام) تجنباً للبس مع المِلْكية (بكسر الميم وسكون اللام).

عندي مَلِكا بارعاً يسوس، وهو في ديوانه، ممالكه الشاسعة فيجعل كلّ شيء يتحرك بينما يظهر هو ساكناً لا يتحرّك.

ومع ذلك فلا توجد البتة حكومة أخرى لها من العنفوان ما يفوق عنفوان الملوكية، كما لا توجد البتة حكومة أخرى تحوز الإرادة الجزئية فيها على سلطان أقوى وتسري سيادتها على غيرها بيسر أكبر. حقاً إن كلّ شيء يجري إلى عين الهدف الواحد، ولكنّ هذا الهدف ليس البتة السعادة العامّة؛ بل إنّ القوّة نفسها التي للإدارة ما تنفك تجري بما فيه ضرر بالدولة.

يريد الملوك أن يكونوا ملوكاً مُطْلَقين؛ وثمة أصوات ترتفع من بعيد تناشدهم: أَلا إنّ الوسيلة المُثلى ليكونوا مطلقين إنما أن يكسبوا حبّ الشعب. هاهنا حكمة جميلة، بل وصادقة كل الصدق من جهات معينة. ولكنها لسوء الحظ موضع استهزاء في بلاطات الملوك. إنّ القوة التي تتأتى من حبّ الشعوب لهي الأقوى بلا شكّ؛ ولكنّها زائلة ومشروطة بشروط، لذلك لن يقنع بها الأمراء أبداً. يريد أحسنُ الملوك أن تكون لهم القدرة على أن يكونوا أشراراً متى راق لهم ذلك وهم لا ينفكون أسياداً. وليخطب فيهم واحد من وُعَّاظ السياسة ما شاء أن يخطب قائلاً لهم إنّه لَمّا كانت قوّة الشعب هي قوّتهم هم بالذات، اقتضت مصلحتهم الكبرى أن يكون الشعب مزدهراً، كثير العدد، مهاباً، فسيعتقدون، مع ذلك، أنّ قوله هذا ليس صحيحاً. ذلك أن مصلحتهم الشخصيّة تكمن أوّلاً في أن يكون الشعب ضعيفاً وبائساً وعاجزاً عن مقاومتهم أبداً. والحال أنه يذهب في زعم [الأمير] أن الرعايا مذعنون الإذعانَ أحسنَه دائماً، فإني أسلّم بأن مصلحته ستقتضي حينئذٍ أن يكون الشعب قويّاً بغيةَ أن تجعله هذه القوة التي هي قوته مهاباً عند جيرانه. ولكن لَمّا لم تكن هذه المصلحة سوى مصلحة فرعية وتابعة، وكان هذان الزعمان غير متلائمين الواحد مع الآخر، كان من الطبيعيّ أن يميل اختيار الأمراء

دائماً إلى القاعدة الأنفع عندهم نفعاً مباشراً. وإن هذا ما قد نادى به صاموئيل بقوة بين العبرانيّين، وهذا ما بيّنه مكيافيلي على نحو بدهي. إنّ مكيافيلي، وهو يتظاهر بتقديم الدروس إلى الملوك، إنما قدّم أعظمَها إلى الشعوب. ألا إنّ كتاب **الأمير** لمكيافيلي لَكتابُ الجمهوريّين[21].

وإذْ رأينا بالنظر في النِّسب العامّة كيف أنّ الملوكيّة لا تلائم سوى الدول الكبيرة، سنرى المزيدَ من ذلك بتفحّص الملوكية في حدّ ذاتها. بقدر ما تتكاثر الإدارة العمومية تتناقص نسبةُ الأمير إلى الرعايا وتقارب المساواة، على نحو تساوي فيه هذه النسبة واحداً، أو تكون المساواة عينها كما في الديمقراطيّة. تزداد هذه النسبة نفسها بقدر ما تنحصر الحكومة؛ وهي تكون في حدّها الأقصى عندما تكون الحكومة في قبضة شخص واحد. حينئذٍ يقوم بين الأمير والشعب بوْنٌ شاسعٌ حدَّ الشطط، وإذا بالدولة تفتقر إلى رابطة تشدها. في سبيل تكوين هذه الرابطة لابدّ من مراتب وسيطة: أي بالنتيجة لابدّ من أمراء، ومن سادة، ومن نبالة لإقامة هذه المراتب. وحالُ الأمر أنْ لا شيءَ من كل ذلك يلائم دولةً صغيرة تقوض أركانَها جميعُ المراتب تلك.

---

[21] كان مكيافيلي إنساناً أميناً ومواطناً صالحاً؛ غير أنه، إذْ كان مرتبطاً بآل مديتشي، فقد كان مرغماً، تحت وطأة الاضطهاد على وطنه، على أن يُموّه حبّه للحريّة. ويكفي فقط أنه اختار بطلاً له [تشيزري بورجيا (César Borgia)]، ذلك الشخص الدّنيء المقيت، ليتجلّى لنا بما فيه الكفاية مقصدَه الخفيّ؛ كما تُقدّم مقابلةُ الحِكَم الواردة في كتابه **الأمير** بتلك التي جاءت في **خطاباته حول تيتوس ليفيوس** (*Discours sur Tite-Live*) وبتلك التي جاءت في **تاريخ فلورنسا** (*Histoire de Florence*) الدليل على أنّ هذا السياسي العميق لم يطالعْه، حتى هذا اليوم، إلاّ قرّاءٌ سطحيّون أو من أصحاب الأنفس الفاسدة. وقد حرّم بلاطُ روما كتابَه تحريماً قاطعاً؛ وإنّي لأفهم حقَّ الفهم هذا الموقف، فالذي كان مكيافيلي يُعنى بمزيد وصفه إنما هو هذا البلاط أكثر من سواه.

لئن كان مستعصياً على دولة كبرى أن يسوسَها حكمٌ صالحٌ، فمن الأعصى أن يتمَّ لها ذلك تحت حكم شخص بمفرده؛ وما من أحد إلا ويعلم ما يجري للدولة عندما يستعين الملك بوكلاء ينوبون عنه.

ثمة نقيصة جوهرية لا مناص منها تجعل الحكمَ الملكيّ دوماً في مقام دون مقام الحكم الجمهوريّ، ألا وهي أنّ الصوت العموميّ في كنف الحكم الجمهوريّ هذا لا يرفع البتة إلى سدة المناصب العليا، أو يكاد، إلاّ أشخاصاً نيّرين وأهلَ مقدرة يتكفّلون بها بإخلاص وشرف، بينما ترى في الحكومات الملوكيّة كيف أنّ الذين يصلون إلى تلك المناصب ليسوا، في أغلب الأحيان، إلا من صغار المُبَلْبَلين، ومن صغار الدّسّاسين ذوي المؤهلات الصغيرة تلك التي ترفع أصحابَها إلى المناصب الكبرى في بلاطات الملوك، ثم إنها لا تفعل سوى أن تكشف للجمهور عن كيانهم الأخرق حالما يصلون إلى تلك المناصب. وبيّنٌ أن الشّعبَ أقلُّ انخداعاً من الأمير بصدد هذا الاختيار؛ فإن صاحب المزايا الحقيقيّة نادر الوجود بين وزراء [الملوك] ندرةَ وجود غبيّ على رأس حكومة جمهوريّة. ومن ثم فمتى حصل، بفعل إحدى المصادفات المباركة، أنَّ واحداً من هؤلاء الناس الذين وُلدوا على السليقة لأجل أن يَسوسوا، قد أمسك بدفّة الشؤون في ملوكية موشكة على هلاكها، بفعل ما فعلته فيها تلك الأكوام من المسيّرين الظرفاء، رأيتَ الناسَ في بهتة وعجب لما يوفّره ذاك السائس من خيرات، حتى ليملأ أمرُه هذا الدنيا ويشغلَ العصرَ بأحد البلدان.

لكي يمكن حكمُ الدولة الملوكية حكماً صالحاً وجب أن يُقاس عظمُها أو قل امتدادُها بقياس مَلَكات الذي يحكمها. الغزو أيسر من الإدارة. لتكن للمرء رافعة تفي بالحاجة، سوف يكون في مستطاعه

أن يخلخل العالم بإصبع واحدة؛ ولكن لكي يدعمه بما يُقِيمُه لابدّ له من كَتِفَيْ هرقل. ولتكن الدولة من العِظَم ولو قليلاً فإنّ الأمير سيكون هو الأصغر على الدوام تقريباً. أما إذا حدث أنْ كانت الدولةُ، على العكس من ذلك، مفرطةَ الصغر نسبةً إلى رئيسها ـ وهو أمرٌ قَلَّ وندر أن يحدث ـ فإنّ حكمها سيكون سيّئاً أيضاً، فإذْ كان رئيسُها مقتدياً دائماً ببعد نظره نسي مصالح الشعوب، بل إنه بشططه في استخدام ما له من مواهب مفرطة لا يسبّب لتلك الشعوب من الشقاء ما يقلّ عمّا يفعله بها رئيس ضيق النظر لنقصان معيب في مواهبه. ولنا أن نقول على نحو من الأنحاء بأنه لابدّ للمملكة إما أن تمتدَّ أو أن تنقبضَ في كل عهد من العهود على قدر همّة الأمير؛ وأما في حال مجلس شيوخ له قدرات موازينُها أثبت يمكن للدولة أن تتقيّد بقيود ثابتة، ويمكن للإدارة أن تدور عجلتُها دوراناً أقل عسراً.

وأبرز مساوئ حكومة الفرد الواحد فقدانُ ذلك التعاقب المتواصل الذي نراه يؤلف في الشكلَيْن الآخَرَيْن من الحكومات رابطةً لا منقطعة. لئن مات ملكٌ، لابدّ من ملك آخر؛ وفي أثناء ذلك تترك الانتخاباتُ بينها مدات لها مخاطرها؛ وهي كثيرة الهرج والمرج؛ تخالطها الدسائس والفساد، اللهُمَّ أن يكون المواطنون على قدر من نكران الذات ومن النزاهة قلّما تحتمله هذه الحكومة. صعبٌ على من باعته الدولةُ ذمّتَها ألاّ يبيعها بدوره هو أيضاً، وصعب عليه ألاّ يعوض لنفسه من أموال الضعفاء عمّا سلبه منه الأقوياء. وهكذا، إنْ عاجلاً أم آجلاً يصير كلّ شيء، في ظلّ إدارة مثل هذه الإدارة، موضعَ بيع وشراء؛ أما السلام الذي ينعم به المرء عندئذٍ في عهد الملوك فهي أسوأ من الاضطراب الذي يكون بين عهديْن.

فماذا صنع الناس لاتقاء هذه الشرور؟ الجواب هو أنهم جعلوا التيجانَ وراثيّة داخل بعض الأسر بعينها؛ وأنهم أقاموا نظاماً لتوارث

العرش يحسب حساباً لكلّ جدال يحدث عند وفاة الملوك. ومعنى ذلك أنهم، وقد استعاضوا عن مساوئ الانتخابات بمساوئ الوصاية على العرش، فضلوا راحةً ظاهريّة على إدارة حكيمة، وخَبِروا مخاطرَ أنْ يولّوا على أنفسهم رؤساء من بين الأطفال أو المسوخ أو الحمقى على الدخول في جدال حول اختيار أصلح الملوك. إنهم لم يلاحظوا كيف أنهم بتعريض أنفسهم، على هذا النحو، لمخاطر هذا الخيار إنما أداروا بظهورهم لجميع الحظوظ المواتية تقريباً. ما أنبه ما نطق به ديونيسوس (Denis) الشاب[3]، وقد لامه أبوه على عمل شائن قائلاً له: «أمَا كنتُ لك قدوةً؟»، فأجاب الابن: «آهٍ! ما كان أبوك ملكاً».

كل شيء يجري بما يَحْرم من العدلِ والعقلِ بشراً نُشِّئَ من أجل أن يسوس الآخرين. وعلى ما يقول بعضهم، يتجشم الناسُ كثيرَ عناءٍ لتعليم الأمراء الشبان فنّ المُلك، ولكن لا يبدو أنّ هذه التربية تعود عليهم بالفائدة. وقد يكون من الأفضل أن يبدؤوا بتعليمهم فنّ الطاعة. ألا إن أعظم مَن مجّدهم التاريخ مِن الملوك لم ينشؤوا قَطّ لأجل المُلك؛ فالمُلك علم لا يكون تحصيلُه البتّة أقلَّ مما يكون عليه بعد حفظه حفظاً مفرطاً، واكتسابنا له يكون أفضلَ بالطاعة لا بالأمر والنهي. وقد قيل إن «أقوم المسالك وأيسرها للتمييز بين الخير والشر هي أن تتساءل عمّا كنتَ تريد أو ما لا تريد لو كان غيرُك هو المَلك»[22].

من عواقب انعدام التماسك هذا عاقبةُ التقلب الذي للحكومة

(3) ديونيسوس الشاب 344 -397 ق. م: من طغاة المستعمرات اليونانية. كان أبوه يخشاه فرباه تربية ميوعة، وهو ما لم يمنعه من أن يصير طاغية عندما اعتلى سدة الحكم. أنهى حياته بائساً، وأغلب الظن في التدريس.

[22] Tacit, *Hist*. L. I.

الملوكيّة فهي إذْ تنضبط حيناً بخطةٍ وحيناً بغيرها، وفق طبع الأمير الذي له الأمر أو من يتولون الأمر عنه، ليس في مستطاعها أن تمكث طويلاً على غرض ثابت ولا على سلوك وجيه: وإن هذا التغير ليجعل الدولة دائمة التأرجح بين قاعدة وأخرى، بين مشروع وآخر، وهو تغير لا يحدث في الحكومات الأخرى حيث يكون الأمير واحداً بعينه دائماً. ولذلك نرى أيضاً، على وجه العموم، كيف أنه إذا كان هناك المزيد من الدهاء في بلاطات الملوك هناك المزيد من الحكمة في مجالس الشيوخ (السيناتوس)، وأنّ الجمهوريّات تسير نحو غاياتها ببصيرة أثبت وأحسن تدبيراً، بينما يُحدِث كلُّ انقلاب في أحوال الوزارة [الملوكيّة] انقلاباً في أحوال الدولة، فالقاعدة الشائعة بين جميع الوزراء وجميع الملوك تقريباً هي العمل نقيضَ أسلافهم في كل أمر.

إن عدم التماسك هذا بعينه هو ما ينكشفُ منه الحلُّ السفسطائي المألوفُ جداً عند السياسيّين الملوكيّين؛ وهو ليس فقط أن يشبّهوا الحكومةَ المدنيّة بالحكومة المنزلية، وليس فقط أن يشبهوا الملكَ بربّ الأسرة ـ وهذا خطأ قد سبق دحضه ـ بل إنّهم ينسبون إلى هذا الحاكم من الفضائل ما يحتاج إليه، ودائماً ما يفترضون أنّ الأمير هو عين ما يجب أن يكون: وجليّ أنه بفضل هذا الافتراض تُخَيَّرُ الحكومةُ الملوكيّة على سواها من الحكومات جميعاً، فلا جدال أنها أقوى الحكومات، ولا يعوزها شيء سوى إرادة الجسم الواحد التي تكون أكثر مطابقة للإرادة العامّة.

أما والحال، كما يذهب إلى ذلك أفلاطون[23]، أن الملك بطبيعته شخصيّة نادرة الوجود غايةَ الندرة، فمتى حدث أن تعاضدت الطبيعةُ مع البخت مراراً لوضع التاج على رأسه؟ وإذا كانت تربية

---

[23] *In Civili* [محاورة السياسي].

الملوك تبعث الفساد حتماً في الذين ينْشَؤون عليها، فأيُّ أمل نأمله في أجيال من الناس نُشِّئوا من أجل المُلْك؟ ومن ثم نكون بالتأكيد كمن يريد مغالطة نفسه إذْ نأخذ الحكومة الملوكيّة على أنها حكومة الملك الصالح. لكي نعرف ما هي هذه الحكومة في حد ذاتها، لزم أن ننظر في أمرها وهي تحت حكم أمراء رعناء أو أشرار، فإننا سنراهم يعتلون العرش وهم كذلك، أو أننا سنرى العرش يجعلهم كذلك.

ما كانت هذه الصعوبات لتغيب عن كتّابنا؛ ولكنّهم لم يتجشموا عناء التصدي لها؛ بل قالوا بأنّ الدواء إنما في الطاعة بلا تذمّر: فإن الله يبعث بالأشرار من الملوك في حال غضبه، لذلك لابدّ من الصبر عليهم كعقاب نزل من السماء. لا ريب أنّ في هذا الخطاب عِبرة حسنة، ولكنّي لست أدري إنْ لم تكن المَنابِر أولى به من كتاب في السياسة؟ وما عسانا نقول في طبيب يَعِدُ بالمعجزات ثمّ يتفنّن بكل ما له من مهارة في حثّ مرضاه على الصبر؟ من المعلوم أنّه لابدّ من الصبر على حكومة فاسدة ولكن المطلوب هو الاهتداء إلى حكومة صالحة.

الفصل السابع

في الحكومات المختلطة

لا وجود البتة لحكومة بسيطة بأتم معنى الكلمة. لابدّ من رئيس أوحد له حكام تابعون، ولابدّ للحكومة الشعبيّة من رئيس يسوسها. على هذا النحو، يوجد دائماً تدرّج في تقسيم السلطة التنفيذيّة من العدد الأكبر إلى العدد الأصغر، مع هذا الفارق ألا وهو أنّ العدد الأكبر يتبع الأصغر حيناً، بينما يتبع الأصغرُ الأكبر حيناً آخر.

وفي بعض الأحيان يكون التقسيم متساوياً: فإمّا متى كانت الأجزاء المكوِّنة في حالة من التبعية المتبادلة بعضها لبعض، كما هو الشأن في حكومة إنجلترا؛ أو متى كانت السلطة التي لكلّ جزء سلطةً مستقلّة ولكنّها منقوصة، كما هو الشأن في بولونيا. وإن هذا الشكل الأخير لسيء لانعدام الوحدة في الحكومة انعداماً باتاً ولافتقار الدولة إلى عُرى اتّصالٍ.

أيّ الحكومتين أصلح من الأخرى: البسيطة أم المختلطة؟ إن هنا لمَسألة فيها جدال شديد بين أهل السيّاسة، ولابدّ من الإجابة عنها على نحو ما أجبت آنفاً بصدد كلّ شكل من أشكال الحكومة.

فأما الحكومة البسيطة فهي الأصلح لا لسببٍ إلاّ لكونها بسيطة. ولكن عندما لا تتبع السلطةُ التنفيذيّةُ السلطةَ التشريعية تبعيّةً كافية ـ أي عندما تزيدُ علاقةُ الأمير بصاحب السيادة على علاقة الشعب بالأمير ـ لابدّ من معالجة هذا العيب في النسبة بتقسيم الحكومة، فإذّاك لن تكون السلطة التي لجميع هذه الأجزاء على الرعايا أقل نفوذاً، بينما يجعل التقسيمُ كلَّ الأجزاء جميعاً أقلّ قوّة في مواجهة صاحب السيادة.

ويُجتنَبُ أيضاً عينُ المانع بتنصيب حكّام وسطاء فإنهم، إذْ هم يتركون الحكومةَ كاملةً برمتها، يعملون فقط على إحداث التوازن بين السلطتين وعلى صون الحقوق الراجعة لكليهما. حالئذٍ لا تكون الحكومة مختلطة وإنما معتدلة.

ويمكن اجتناب المانع المضاد بوسائل شبيهة بتلك؛ ومتى كانت الحكومة يشوبها ارتخاءٌ شديد فيمكن تنصيب محاكم لأجل مركزة الحكومة. وهذا ما تجري ممارستُه في جميع الديمقراطيّات. فأما في الحالة **الأولى**، فتُقَسَّم الحكومة لأجل إضعافها؛ وأما في الحالة **الثانية**

فلأجل تقويتها. ذلك أن الحدود القصوى للقوّة والضعف تُوجد على السواء في الحكومات البسيطة؛ أما الأشكالُ المختلطةُ فتعطي قوّةً متوسّطة.

الفصل الثامن

ما كلُّ شكل للحكومة بملائم لأيِّ بلد كان

إذْ لم تكن الحريّة ثمرةً تثمر في جميع الأقاليم[4]، لم تكن في متناول جميع الشعوب. كلما تأملنا في هذا المبدأ الذي أثبته مونتسكيو ازداد شعورنا بحقيقته؛ وكلّما احتججنا ضده، أتحنا المزيد من المناسبات لإثباته بأدلّة جديدة.

في جميع حكومات العالم، يستهلك الشخص العمومي ولا ينتج شيئاً. فمن أين تأتيه إذاً المادة المستهلكة؟ إنها تأتيه من عمل أعضائه. إن الزائد عن حاجة الأشخاص هو الذي ينتج ما هو ضروري للشخص العمومي. يتبع ذلك أنّ الحالة المدنيّة لا يمكنها أن تدوم إلاّ بقدر ما يدُرُّ عملُ البشر بمحصول يجاوز حاجاتهم.

بيد أن هذا الفائض ليس واحداً بعينه في جميع بلاد العالم: فهو هائل في أكثر تلك البلدان ومتوسط في بعضها، وصِفْرٌ في بعضها الآخر، وسالب في غير ذلك. تتوقّف هذه العلاقة على خصوبة المناخ، وعلى أسلوب العمل الذي تستلزمه الأرض، وعلى

---

(4) يبين كل هذا الفصل أهمية الإقليم والمناخ في تشكل طبيعة الحكومات. وهاهنا، لا يخفي روسو تأثره بمونتسكيو. ولئن يصبغ العنصر الجغرافي والاقتصادي طابعاً علمياً على النظرية السياسية، فإن المغالاة في تقدير دور المناخات تفندها الوقائع السياسية، فأوروبا لوحدها مثلاً، عرفت من أنظمة الحكم أنواعاً كثيرة متباينة ومتعادية، كالشيوعية والرأسمالية، والديمقراطية البرلمانية والفاشية. . . إلخ. وقد قال ابن خلدون سابقاً بنظرية المناخ.

طبيعة إنتاجات ذلك المناخ، وعلى قوّة سكانه، وعلى ما يلزمهم من استهلاك قد تزداد كثرته أو تتناقص، ثم على كثيرٍ من العلاقات الأخرى الشبيهة التي يتألّف منها المناخ.

ومن ناحية أخرى، ليست جميع الحكومات ذات طبيعة واحدة بعينها، فهي على قدر من شره الاستهلاك قد يزيد أو ينقص؛ كما أن الاختلافات قائمة على أساس هذا المبدأ الآخر ألا وهو أنّه كلّما تقاصت الضرائب عن مصادرها ازداد شططها. ذلك أنه لا ينبغي أن يُقاس العبء الجبائي بكمية الضرائب، وإنما بطول المسلك الذي عليها أن تسلكه حتّى تعود إلى الأيدي التي خرجت منها: فمتى كانت هذه الدورة سريعةً وقويمةَ البناء، سيانٌ أن يدفع الناس إنْ قليلاً أو كثيراً، إذْ الشعب يظل غنيّاً دائماً، وتسير الشؤون الماليّة سيراً حسناً على الدوام. وعلى العكس من ذلك، مهما كان قليلاً ما يعطيه الشعب فمتى لم يعد إليه البتة هذا القليل، وهو يعطي على الدوام، سرعان ما يستنفد قواه، فإذا بالدولة عديمة الثراء أبداً، وإذا بالشعب بائساً على الدوام.

يتبع ذلك أنه كلّما ازدادت المسافة التي تفصل الشعب عن الحكومة صارت الجباياتُ مشطّة. على هذا النحو، نرى الشعب، وهو في كنف الديمقراطيّة، يحمل العبء الأقلّ من الضرائب؛ ونراه يدفع المزيد وهو في كنف الأرستقراطيّة؛ ونراه يحمل العبء الأكبر وهو في كنف الملوكيّة. فأما الملوكيّة فلا تلائم إذاً إلاّ الأمم الثريّة؛ وأما الأرستقراطيّة فلا تلائم إلا الدول الثرية ثراءً متوسطاً؛ وأما الديمقراطيّة فلا تلائم إلا الدول الصغيرة والفقيرة.

وواقع الأمر أنه كلّما أمعنا التفكير في هذا الوضع رأينا فيه اختلافاً بين الدول الحرّة والدول الملوكيّة: ففي الأولى يسعى كلّ شيء إلى المنفعة المشتركة، وأما في الدول الأخرى فتكون القوى

العمومية والقوى الجزئية في وضع تقابل بحيث تضاعف إحدى الجهتين من قوتها بتواهُن الأخرى؛ وفي آخر المطاف، فإنّ الاستبداد بدلاً من أن يسوس الرعايا ليجعل منهم أناساً سعداء، جعلهم بؤساء لأجل أن يسوسهم.

انظر إذاً داخل كلّ مناخ إلى الأسباب الطبيعية التي يمكننا بمقتضاها أن نعيِّن شكلَ الحكومة الذي تجرّ إليه قوةُ المناخ، بل ويمكن أيضاً أن نقرّر أيَّ نوع من أنواع السكّان يجب عليه إيواؤُهم.

فأما الأماكن الجدباء والعقيمة، حيث المنتوجُ لا يكافئ العملَ قيمةً، فوجب أن تظلّ بلا فلح وغير آهلة بالسكان، اللهم أن يعمرها المتوحشون وحدهم لا غير. وأما الأماكن، حيث لا يدرّ عملُ البشر إلاّ بالضروريّ تماماً، فوجب أن تأهلها شعوب همجية [برابرة]، إذ قد يكون من المحال أن توجد فيها أيُّ سياسة مدنية. وأما الأماكن، حيث يكون فائضُ الإنتاج على العمل فائضاً متوسّطاً، فتلائم الشعوب الحرّة. وأمّا تلك الأماكن، حيث تدرّ تربتها الوافرة والخصبة بمحصول غزير مقابل عمل قليل، فتريد أن تُحكم حكماً ملوكيّاً لكي يستنفد الترفُ الذي للأمير الفائضَ المشط الذي للرعايا، وذلك أنه من الأفضل أن تمتص الحكومة هذا الفائض المشط بدلاً من أن يبدّده الأشخاص. أنا أعلمُ أنّ هناك استثناءات؛ ولكنّ هذه الاستثناءات بعينها تؤكّد القاعدة، وذلك بما تحدثه، إنْ عاجلاً وأم آجلاً، من انقلابات تعيدُ الأشياءَ إلى نظامها الطبيعيّ.

فَلنُميّز دائماً القوانينَ العامّة من الأسباب الجزئية التي من شأنها أن تحدث تغييراً في أثر القوانين. وحتى لمّا يكون إقليمُ الجنوب أجمع قد غَطّته الجمهوريّاتُ، ويكون إقليم الشمال أجمع قد غطته الدّول الاستبداديّة، فإن ذلك لن يستنقص من حقيقة [القول] بأن الاستبداد يلائم، من حيث أثر المناخ، البلدان الحارة، وتلائم

الهمجية [barbarie] البلدانَ الباردة وتلائم السياسةُ المدنية الصالحة الأقطارَ الوسيطة. وإني لأرى أيضاً بأنّه إذا سلّمنا بالمبدأ، أمكننا أن نتخاصم حول تطبيقه: كأن يجوز لنا القول بأن هناك بلداناً باردة وهي خصبة جداً، وبلداناً جنوبيّة وهي جدباء أشد الجدب. غير أن هذه الصعوبة ليست كذلك إلاّ في عين من لا يفحصون الأمر من جميع علاقاته. ومثلما قلت من قبل، لابدّ من أن يُؤخَذ في الحسبان علاقاتُ العمل وعلاقاتُ القوى وعلاقات الاستهلاك... إلخ.

هبْ أنّ قِطعتَيْ أرض متساويتان، وأنّ إحداهما تدُرّ بخمسة والأخرى بعشرة. فإذا كان سكان القطعة الأولى يستهلكون أربعة، وسكان الثانية يستهلكون تسعة، كان فائض الأولى خُمساً وفائض الثانية عُشراً. ولَمَّا كانت علاقة هذين الفائضين معاكسة لعلاقة المنتوجَيْن، فإن قطعة الأرض التي لا تنتج سوى خمسة، تدرّ بزائد إنتاج هو ضعف زائد إنتاج القطعة التي تنتج عشرة.

غير أن المسألة لا تتصل بمنتوج مضاعف، ولا أعتقد أنّ أحداً من الناس يجرؤ على أن يقيم، على وجه العموم، مساواةً بين خصوبة البلدان الباردة وخصوبة البلدان الحارّة. ومع ذلك، هَبْ أن هذه المساواة موجودة، ولندعْ إنجلترا في كفّةٍ مساويةٍ لكفة صقليّة، وبولونيا في كفّة مساوية لكفة مصر: إذا توغلنا جنوباً ألفينا أفريقيا والهند، وإذا توغلنا شمالاً لم نعثر على أي شيء. فيا له من اختلاف في فلح الأرض للحصول على منتوج واحد بعينه! فأما في صقلية فلا يلزم شيءٌ سوى أن يُنبَش أديمُ الأرض نبشاً خفيفاً؛ وأما في إنجلترا فما أحوج الأرض لمزيد من العنايات لفلحها. والحال أنه حيثما يلزم المزيدُ من الأيدي للحصول على المنتوج نفسه، وجب بالضرورة أن يكون زائد الإنتاج أقلّ.

ولك أن تعتبر، زيادةً على ذلك، كيف أن الكمية عينها من

البشر تستهلك في البلدان الحارّة أقل ممّا تستهلك في غيرها بكثير. يقتضي المناخ من المرء في هذه البلدان أن يكون قنوعاً لكي يعيش سليماً معافى: أما الأوروبيّون الذين يطلبون العيش فيها على نحو ما يعيشون في بلدانهم، فيهلكون بالزُحار أو بعسر الهضم. وقد قال شاردان (Chardin): «إنّنا لَحيوانات مفترسة ولَذئاب عندما نُقابل بالآسيويين. يعلل بعضهم القناعةَ التي للفرس بقلة الفلح في بلادهم. أمّا أنا فأعتقد، بالعكس، أنّ بلادهم تدرّ القليل من الميرة لقلّة حاجة سكّانها إليها». ويواصل شاردان كلامه قائلاً: «لو كان شظف العيش عند الفرس نتيجة القحط في البلاد، ما كان الفقراء وحدهم دون سواهم هم الذين يأكلون القليل من الطعام وإنما جميع الناس؛ ولَكانوا أيضاً في كلّ إقليم من البلاد يأكلون إنْ قليلاً أو كثيراً، على قدر خصوبته بدلاً من أن نرى القناعةَ عينها في كل مكان من المملكة. وهم يفخرون بطريقة عيشهم قائلين إنه ما على المرء إلا أن يتأمل لونَ بشرتهم ليرى كم هي تفوق جودةً طريقة المسيحيين. وفعلاً، فإنّ الفرس أصحاب بشرة لونها واحد؛ ولهم جلدة جميلة وناعمة وملساء، بينما الأرمن، وهم من رعاياهم ويعيشون على طريقة الأوروبيّين، أصحاب بشرة خشنة ومصابة بالعدة الوردية، كما أن أجسامهم سمينة وثقيلة».

كلّما اقتربنا من خطّ الاستواء تزايد عيش الشعوب على القليل. إنهم لا يقتاتون من اللحم أو يكادون؛ فإنما غذاؤهم العاديّ من الأرزّ والذرة الصفراء والكسكسى والذرة البيضاء والكسافا. يوجد في الهند ملايين من البشر لا يكلّف قوتهم فلساً واحداً في اليوم. أما في أوروبّا نفسها فنشاهد اختلافات بارزة بين شعوب شمالها وشعوب جنوبها تتصل بشهيّة الأكل. من شأن فرد من الإسبان أن يعيش طوال ثمانية أيّام على عَشاء ليلة واحدة لفرد من الألمان. في بلدان يغلب

فيها النهم الشديد على البشر، ينصرف الترف إلى الأمور الاستهلاكية. فأما في إنجلترا فيتجلّى الترف فوق مائدة مليئة باللحوم؛ وأما في إيطاليا فيشبعونك سكّراً وأزهاراً. يكشف ترف الملبس عن مزيد من الفروق الشبيهة بالسابقة. فأما في الأقاليم حيث تبدل الفصول يكون سريعاً وعنيفاً، فللناس ملابس أجود وأبسط؛ وأما في تلك التي لا تُلبَسُ فيها الملابس إلاّ لأجل الزينة، فأكثر ما ينشده الناس بذلك إنما المظهر البراق لا المنفعة؛ بل إن الملابس نفسها ضرب من الترف في هذه الأقاليم. إنّك سوف ترى كلّ يوم بمدينة نابولي أناساً يتجولون على جبل بُوْزليب مرتدين سترات مذهبة وأرجلهم بلا جوارب البتة. وذلك هو شأن المباني أيضاً: فإن الناس يعتنون كل الاعتناء بالأبّهة، والحال أنه لا خوف عليهم من أي سيئة من سيئات الجوّ. وفي باريس ولندن يريد الناس السكنى في الدفء والراحة. وفي مدريد لهم صالونات بهيّة، ولكن النوافذ لا يمكن غلقها قطّ، ثم إنهم ينامون كما في جحور الجرذان.

تفوق الأطعمة في البلدان الحارّة غيرها كثيراً من حيث مزيتها الغذائية ومذاقها المستساغ؛ وهاهنا فرق ثالث لا يمكنه ألاّ يؤثر في الثاني: لِمَ يأكل الإيطاليّون مقداراً كبيراً من البقول؟ يأكلونها لأنّها جيّدة ومغذّية ولها مذاق مستطاب. أمّا في فرنسا، حيث البقول لا تُغَذّى إلا من الماء دون سواه، فإنّها ليست مغذّيةً من جهتها قطّ، بل ولا قيمة لها على موائد الأكل أو تكاد؛ وذلك على الرغم من أنّ فلحها في فرنسا لا يشغل من الأرض أقل مما يشغل في إيطاليا، بل ويكلف من الجهد في تلك ما يكلفه، على الأقل، في هذه. وإنها لتجربةٌ محققةٌ تلك الدالّةُ على أن القموح في بلاد البربر [شمال أفريقيا]، وهي أدنى جودةً من مثيلتها في فرنسا تدر بكمية من الطحين أكبر بكثير، وأنّ القموح في فرنسا، بدورها، تدر بكمية أكبر

من قموح الشمال. ومن ثمّ يمكننا أن نستنتج أنّ تدرّجاً شبيهاً بهذا التدرج يُلاحَظ، بوجه عامّ، في الاتّجاه نفسه الممتدّ من خطّ الاستواء حتى القطب [الشمالي]. أفَلا نرى أنّ هناك ضرراً بارزاً للعيان لمّا نحصل من منتوج مُساوٍ على كمية من الأغذية تكون أقل؟

يمكنني أن أزيد على جميع هذه الاعتبارات المختلفة اعتباراً آخر ينجر عنها ويدعم ركائزها: ألا وهو أنّ البلدان الحارّة حاجتها إلى السكان أقلّ من حاجة البلدان الباردة، مثلما يمكنها توفير الغذاء للمزيد منهم: وهذا ما يولّد زائدَ إنتاج مضاعفاً يكون دائماً في مصلحة الاستبداد. كلّما كان عينُ العدد من السكان يقيم في مساحة أكبر صارت الانتفاضاتُ أصعب، وذلك لأنّه لا يكون في مستطاع الناس التشاور بينهم بسرعة وفي سرية؛ ولأنه يتيسر للحكومة أكثر كشف المخططات وقطع الاتصالات. ولكن كلّما ازداد شعبٌ كثيرُ العدد قرباً من بعضه بعضاً، قلّت استطاعة الحكومة للنّيل من حق صاحب السيادة: فإن القوّاد يتشاورون بينهم في حجرهم مطمئنين اطمئنانَ الأمير في مجلسه؛ أما جمهور الناس فسرعان ما يحتشد على نحو ما تفعل الجيوش في معسكراتها. وهكذا إذاً فإن للحكومة الطاغية فائدة، في هذا المضمار، وهي أن تفعل فعلها على مسافات كبيرة؛ ذلك أنها تستعين بنقاط ارتكاز تزداد قوّتها من بعيد كما هو شأن قوّة الرافعات[24]. وعلى العكس من ذلك، لا تفعل قوّة الشعب

---

[24] ما أنا بصدد قوله هنا لا يناقض ما ذكرته سابقاً، في الفصل التاسع من الكتاب الثاني، حول مساوئ الدول الكبرى: فالأمر كان يتعلق إذّاك بسلطة الحكومة على أعضائها؛ وصار يتعلق الآن بقوّتها في مواجهة رعاياها. فأما أعضاؤها المفرّقون هنا وهناك فكانت تستخدمهم كنقاط ارتكاز للتأثير في الشعب من بعيد؛ ولكن لا حيلة لأحد البتة للتأثير مباشرة في أعضائه هو بالذات. وهكذا، ففي الحالة الأولى، طول الرافعة هو ما يُسبّب ضعفَها؛ وفي الحالة الثانية فالذي يسببه هو قوتها.

فعلها إلاّ مُكثَّفةً؛ وإنها تتبخّر وتتلاشى وهي تتمدّد كما يفعل البارود المنتشر أرضاً فإذا به لا يشتعل إلاّ حبّة بعد حبّة. ألا إن أقل البلدان عمراناً بالسكان هي أكثرها ملاءمة للطغيان، شأنها شأن الوحوش الضارية لا تبسط ملكوتها إلاّ في القفار.

الفصل التاسع

في علامات الحكومة الصالحة

عندما نسأل بإطلاق عن أفضل الحكومات، فإننا نبسط سؤالاً مستعصياً عن الحل، من جهة كونه سؤالاً غير متعيّن، أو لنقل إذا شئنا بأن له من الحلول الصحيحة مقدار ما يوجد من توليفات ممكنة لأوضاع الشعوب المطلقة والنسبيّة.

أما لو سألنا بأيّ علامة يمكننا معرفة ما إذا كان شعب بعينه مُسَاساً بحكم صالح أم بحكم طالح لكان ما نحن بصدده خلافَ ذلك، ولَكانت المسألة إذاً مسألة وقائع قد يمكن حلّها.

ولكنها، مع ذلك، لن تُحَلّ أبداً لأنّ كل واحد من الناس يسعى إلى حلّها بالطريقة التي يريدها. الرعايا يكيلون الثناء على الراحة العمومية، والمواطنون يكيلونه على حريّة الأشخاص؛ هذا الواحد من الناس يفضّل حرمةَ الأملاك، والآخر يفضل حرمةَ الذّوات؛ هذا يريد من أفضل الحكومات أن تكون أشدّها قسوةً، والآخر يدلل على أنّ أفضلها إنما هو أودعها؛ هذا يريد معاقبة الجرائم، وذاك يريد الاحتياط لها؛ الواحد منا يريد أن يهابه الجيران، والآخر يخيّر ألاّ يأبهوا لوجوده؛ يكون أحدهم مسروراً عندما يرى النقود وهي تدور، والآخرُ يطالب أن يُمَكَّن الشعبُ من الخبز؛ بل وهَبْ أنّنا سنتفق على جميع هذه النقاط وعلى غيرها مِمَّا شابهها، فهل يعني ذلك أننا

سنزيد تقدماً نحو الحل؟ لمّا كانت الصفات الأخلاقيّة تعوزها دقة القياس، فحتى ولئن اتفقنا على العلامة فكيف لنا أن نتفق على التقدير؟

أمّا أنا فتأخذني الدهشة دائماً أن أرى الناس يجحدون بعلامة على مثل هذه البساطة، أو لا يسلمون بها عن سوء نيّة. فما غاية الاجتماع السياسيّ؟ غايته هي بقاء أعضائه ورخاؤهم. وما هي أوكد العلامات على حفظ بقائهم وعلى رخائهم؟ إنما هي عددهم وتزايدهم السكاني؛ فلا تذهبْ باحثاً في مكان آخر عن علامة كهذه بلغ الجدال فيها أيّما مبلغ، بل وهبْ المساواة في كل شيء بين جميع الحكومات، فلا مناص من أن تكون أصلحها هي تلك الحكومة التي ينمو المواطنون في كنفها ويتكاثرون باطراد دونما وسائل خارجيّة، ولا تجنيس، ولا مستعمرات. أمّا تلك التي يتناقص في كنفها الشعب ويندثر فهي شرّ الحكومات. ألا أيّها الحَسَبَة: الآن الأمرُ أمرُكم، فأقيموا الحسابَ وأقيموا الميزان وأقيموا المقابلة[25].

[25] من الواجب أن نحكم بمقتضى هذا المبدأ نفسه في العصور التي هي أَوْلى بالتفضيل لأجل ازدهار الجنس البشري. فلكَم أُعجِبنا أيّ إعجاب بتلك العصور التي ازدهرت فيها الآداب والفنون دون النفاذ عميقاً إلى الغرض الخفي من ممارستها (culture)، ومن دون اعتبار آثارها الضارة، عملاً بقول من قال إنّ «الأغبياء ينعتون بالإنسانيّ ما كان بدايةَ استعباد مؤكّدة من قبل» (*idque apud imperitos humanitas Vocabatur, cum pars servitutis esset*). فهل إنّنا لن نفطُن أبداً إلى ما ترْشَح به حِكَمُ الكتب من مصلحيّة رعناء تحمل المؤلّفين على الكلام؟ كَلّا، فكائناً ما كانت أقوالُهم، لمّا يصيب الإفقارُ السكاني بلداً من البلدان مهما كان له من بريق، فليس صحيحاً أن الأمور تجري مجراها الحسن؛ وغيرُ كافٍ أن يتمتع أحد الشعراء بمئة ألف فرنك رَيْعاً حتى يكون عصرُه خيرَ العصور جميعاً. والواجب أن يكون نظرنا إلى راحة الرؤساء وطمأنينتهم أقل من نظرنا إلى رفاهية عيش أمم بأكملها، ومنها، على وجه الخصوص، أكثرها سكّاناً. يُهلك الصقيعُ بعض المقاطعات، ولكنه نادراً ما يأتي بالمجاعة. تبعث الانتفاضات والحروب الأهلية الهلع في قلوب رؤساء كثيرين، ولكنها لا تصنع شقاءَ الشعوب الحقيقي؛ هذه الشعوب التي قد تتراخى قبضةُ الحديد النازلة عليها حين يعترك=

الفصل العاشر

في شطط الحكومة وفي مَيَلانها إلى الفساد

لمَّا كانت الإرادة الجزئية تعمل بلا فكاك ضد الإرادة العامّة، فكذلك الحكومة تبذل جهداً متواصلاً ضد السيادة. وكلّما ازداد هذا الجهد، ازداد الدستور فساداً. وإذْ لا توجد البتة في هذا الصدد إرادة جسم أخرى تقاوم إرادة الأمير فتُقيم توازناً معها، وجب أن يحدث للأمير، إن عاجلاً أم آجلاً، أن يضطهدَ صاحبَ السيادة، وأن ينقض المعاهدة الاجتماعية. هاهنا يكمن العيبُ اللّازم الذي لا مناص منه، وهو الذي ينزع بلا هوادة، منذ ولادة الجسم السياسي، إلى تدميره مثلما يدمّر الهرمُ والموتُ جسمَ الإنسان في النهاية.

يوجد طريقان عامّان تؤول بهما الحكومةُ إلى الفساد، ألا وهما عندما تنكمش الحكومة أو عندما تنحلّ الدولة.

وتنكمش الحكومة عندما تنتقل من العدد الأكبر إلى العدد

= الخصوم لتقرير من سيكون الطاغية عليها. [والحق] أنَّ من حالتها الدائمة ينشأ ازدهارها الواقعيّ وتنشأ نكباتها الواقعيّة؛ عندما يظلّ كل شيء رازحاً تحت النير، إذّاك ينسحق كل شيء؛ وإذّاك يمحق الرؤساءُ هذه الشعوب كما يحلو لهم، وهكذا تراهم **«يصنعون الفناء ويسمونه سلاماً»** (*ubi solituddinem faciunt, pacem appelant*). عندما كانت قلاقل السادة الكبار تقلقل مملكة فرنسا، وكان أسقف باريس المساعد يدخل إلى البرلمان وخنجره في جيبه، لم يُثْنِ ذلك الشعبَ الفرنسي عن أن يحيا سعيداً وكثير العدد، في رغد من العيش مطبوع بالأمانة والحريّة. وقديماً ازدهرت اليونان وهي في غِمار أفظع الحروب؛ وبينما كانت الدماءُ المراقة تجري سيلاً جارفاً كانت كل البلاد مليئة بالسكان. والبادي، على ما يقول مكيافيلي، أنه في خضم جرائم القتل، والتشريد، والحروب الأهليّة، صارت جمهوريتنا قوية مقتدرة؛ وكان لمواطنيها من الفضيلة ومن الأخلاق ومن الاستقلال مَا أَثَرُهُ في تعزيز أركانها يفوق ما بينهم من شقاقات تضعفها. ألا إن قليلاً من الاضطراب يحيي النفوس؛ وحقّاً إنّ ما يَصنعُ ازدهارَ النوع البشري فأقلّه السلام وأكثرُه الحرية.

الأصغر، أيْ من الديمقراطيّة إلى الأرستقراطيّة، ومن الأرستقراطية إلى الملوكيّة. وهذا هو نزوعها الطبيعيّ[26]. أما إذا ارتدّت من العدد

[26] يقدم لنا التشكّل البطيء لجمهوريّة البندقيّة وتقدُّمها في مستنقعاتها مثالاً ساطعاً على هذا التتابع؛ وإنه لأمر مدهش حقاً أن نرى أهل البندقية مازالوا منذ ما يربو على مئتين وألف سنة في مرحلتهم الثانية التي بدأت سنة 1198 بإغلاق المجلس (*Serrar di Consiglio*). وأمّا قدماء الدوقة، وهم الذين كان اللّومُ يوجه إلى أهل البندقية بسببهم، فلقد صار ثابتاً أنهم لم يكونوا البتة أصحابَ سيادة عليهم، مهما قال في شأنهم كتاب (*Squittinio della libertà veneta*). ولن يفوت بعضهم أن يعترض عليّ بحجة أن الجمهوريّة الرومانيّة قد اتبعت تقدماً (*progrès*) معاكساً تماماً، منتقلة من الملوكيّة إلى الأرستقراطيّة، ومن الأرستقراطيّة إلى الديمقراطيّة. غير أن ما أراه يخالف ما يرونه خلافاً تاماً.

أوّل تأسيس أقامه رومولوس هو حكومة مختلطة سرعان ما فسدت آيلةً إلى استبداد. بحكم أسباب خصوصية، ماتت الدولة قبل أوانها، كما يموت الوليد قبل أن يبلغ طور اكتماله بشراً سويّاً. أما مولد الجمهورية فتبدأ فترته الحقيقية بطرد أسرة تاركان. لكن الجمهورية لم تكتسب، بادئ ذي بدء، شكلاً ثابتاً، إذْ لم يتحقق من البناء إلاّ نصفه لعدم إلغاء طبقة الأشراف؛ فإذْ إن الأرستقراطيّة الوراثية - وهي أسوأ الإدارات الشرعية - قد ظلّت، على هذا النحو، في نزاع مع الديمقراطية، ظلّ معها شكلُ الحكومة مرتاباً ومتذبذباً، كما بين ذلك مكيافيلي، إلى حين استقراره بإنشاء هيئة المنابرة (حماة الشعب = التريبونيس)؛ إذّاك فقط وُجِدَت حكومة حقيقية ووجدت ديمقراطية حقانية. وبالفعل، لم يكن الشعب إذّاك صاحب سيادة وحسب، وإنما كان حاكماً وقاضياً أيضاً؛ ولم يكن مجلس الشيوخ سوى محكمة رديفة لأجل تعديل الحكومة [حيناً] أو تقويتها [حيناً آخر]؛ أما القناصل أنفسهم - فلئن كانوا من الأشراف، وكانوا حكاماً أوّلين، وكانوا جنرالات حرب مطلقين - فإنهم ما كانوا في روما سوى رؤساء للشعب.

ومُذّاك صرنا نرى الحكومة أيضاً تميل ميلها الطبيعي وتنزع بقوة إلى الأرستقراطية. وإذْ بطبقة الأشراف لكأنّها تلغي نفسَها بنفسها، لم تعد الأرستقراطية حاضرة في طبقة الأشراف كما هو شأنها في البندقيّة وجنوى، وإنما صارت في هيئة مجلس الشيوخ المؤلّف من أشراف ومن عامّة، بل وحتى في هيئة المنابرة أيضاً عندما شرعوا يستبدون بنوع من السلطة الفعّالة: وهكذا، فليس للكلمات من شيء تفعله بالأشياء؛ وعندما يكون للشعب رؤساء يحكمون باسمه، فكائناً ما كان اللقب الذي به يُنْعَتُ هؤلاء، كانت الحكومة أرستقراطيّة دائماً.

ثم إنَّ من شطط الأرستقراطية تولّدت الحروبُ الأهليّة ومنه تأتّى مجلس الحكومة الثلاثيّ (*triumvirat*). وفي واقع الأمر، أصبح سيلا، ويوليوس قيصر، وأغسطس، ملوكاً حقّانيّين؛ وكان ذلك كذلك إلى أن تفككت الدولة، في نهاية المطاف، تحت استبداد تيبيريوس. مفاد الأمر إذاً أنَّ التاريخ الروماني لا يفنّد المبدأ الذي وضعته، وإنما يثبته.

الأصغر إلى الأكبر، فجائز أن نقول إنّها تتراخى؛ ولكنّ من المحال أن يحصل هذا التقدم المعكوس.

واقع الأمر أنّ الحكومة لا تغيّر شكلها أبداً إلاّ عندما يجعلها زُنْبُرُكُها المهترئ واهنةً وهنا مفرطاً حتى أنها لا تعود قادرة على الاحتفاظ بشكلها. أما إذا ازدادت الحكومة تراخياً وهي تمتدّ أصبحت قوتها صفراً، وتقاصر بقاؤها. لابدّ إذاً من تعديل الزُنْبُرُك ومن شدّه بقدر ما يرتخي؛ عدا ذلك فإن الدولة التي كان يدعمها تسقط حطاماً منثوراً.

أما الحالة التي تنحل فيها الدولة فقد تأتي على نحوين اثنين:

أما **أولاها**، فتأتي متى لم يعد الأميرُ يسوس الدولة وفق القوانين، وإنما يغتصب السلطان السيادي. وإذّاك يقع تغيير بارز للعيان، وهو ليس الحكومة وإنما الدولة هي ما ينكمش، وأعني أنّ الدولة الكبيرة تنحلّ، ومن ذلك تتكون داخلها دولة أخرى مؤلفة من أعضاء الحكومة فقط ولا تكون عند سائر الشعب سوى السيّد عليه والطاغية. وهكذا يجري الأمر بحيث مُذْ أن تغتصب الحكومةُ السيادةَ حتى يُفسخ الميثاقُ الاجتماعي، وأما جميع المواطنين العاديّين، وقد عادوا إلى حريّتهم الطبيعيّة عن حقّ، فإنهم يكونون مكرهين على الطاعة لا ملزمين بها.

والحالة عينها تقع أيضاً عندما يقوم أعضاء الحكومة فيغتصبون السلطةَ متفرقين كلّا على حدة، وهي التي لا تحقّ لهم ممارستُها إلاّ وهم جسم [واحدٌ]: وليس هذا الفعل بالأقلّ خرقاً للقوانين، بل إنه لَيُنتِجُ اضطرابا أعظم. وحالئذٍ، لقائل أن يقول إنه يكون لنا من الأمراء مقدارَ ما يكون لنا من الحكّام؛ وأما الدولة، وهي التي لا تقل انقساماً من الحكومة، فإما أن تفنى أو تبدّل شكلَها.

عندما تنحل الدولة فكائناً ما يكون شططُ الحكم فإنه يُنعَتُ باسم مشترك وهو **الفوضى**. وأما إذا ميّزنا قلنا إنّ الديمقراطيّة تنحطّ إلى «غوغائية» [أُوخْلوقْراطيَّة]، وتنحط الأرستقراطيّة إلى أوليغارشيّة، بل وأزيد على ذلك فأقول إن المُلوكيّة تفسخ لتستحيل طغياناً؛ غير أن هذا اللفظ الأخير لفظٌ ملتبسُ المعنى يقتضي تفسيراً.

فأمّا في المعنى العامّي فالطاغية ملِك يحكم بالعنف ولا يراعي العدلَ والقانونَ. وأما في المعنى الدقيق فالطاغية شخص خصوصي يتَنحّل السلطةَ الملوكيّة بغير حق. وإنما كان هذا ما عناه الإغريق بكلمة طاغية: فبها كانوا ينعتون بلا تمييز الأمراءَ الصالحين والطالحين مِمَّن لم تكن سلطتهم مشروعة[27]. على هذا النحو، فإنّ كلمة طاغية وكلمة مغتصب كلمتان مترادفتان كأفضل ما يكون الترادف.

ولكي أسمّي الأشياءَ المختلفة بأسماء مختلفة فإنّي سأسمي طاغيةً مغتصبَ السلطة الملوكيّة، وأسمي مستبدّاً مغتصبَ السلطان السيادي. فأما الطاغية فهو من يتسلط بنفسه على القوانين لكي يحكم وفق القوانين؛ وأما المستبد فهو من ينصب نفسه فوق القوانين بعينها. وهكذا، قد لا يكون الطاغيةُ مستبدّاً؛ ولكنّ المستبدَّ يكون طاغية دائماً.

[27] «ونعني بالطُّغاة أولئك الذين يقبضون بزمام السلطة مدى حياتهم في مدينة [دولة] كانت قبلئذٍ مدينةً حرة» (*Omnes enim et habentur et dicuntur tyranni, qui potestate utuntur perpetua in ea civitate quae libertate usa est*) ([Corn. Nep, In *Miltiad.* cap. VIII]) . صحيح أنّ أرسطو (*Eth. Nicom.* lib. VIII. cap. X) يميّز الطاغية عن الملك، من جهة أن الأوّل يحكم من أجل مصلحته الشخصية، وأنّ الثاني يحكم من أجل مصلحة رعاياه لا شيء غير ذلك؛ ولكنّ إضافة إلى أن جميع المؤلفين الإغريق، في عمومهم، قد قصدوا من كلمة طاغية معنى آخر، كما نتبين ذلك، بخاصة، من كتاب كسينيفون الموسوم بـ: **هيرون** (Xénophon, *Hiéron*). فإن ما قد يُستفاد من التمييز الأرسطي ذاك أنّه لم يوجد بعدُ مَلِكٌ واحد منذ بدء العالم.

الفصل الحادي عشر

في موت الجسم السياسيّ

ألا إن ذلك لهو المُنحدَر الطبيعيّ الذي لا مفرّ منه لأحسن الحكومات تكويناً. وإذا كانت اسبارطة وروما قد هلكتا، فأيّ دولة يمكنها أن تأملَ البقاء أبداً؟ فإذا أردنا إرساء مؤسسة قادرة على البقاء فلندع عنّا التخمينَ أن نجعلها أبدية. ولأجل النجاح يلزم المرء ألاّ يحاولَ المحالَ، وألاّ يمني نفسه بأن يُمَكِّن صُنْعَ البشر من صلابة ليس في إمكان الشؤون الإنسانية أن تتسع لها.

يبدأ الجسم السياسي يموت منذ ولادته، شأنه شأن الجسم الذي للإنسان، ويحمل طيَّ نفسه أسبابَ تهافته. غير أنه يمكن كليهما أن يحوز بنيةً تكون شديدة إنْ قليلاً أو كثيراً، ولها فضل أن تطيل بقاءه إنْ كثيراً أو قليلاً. فأما بنية الإنسان فهي مِن صنع الطبيعة؛ وأما بنية الدولة فهي مِن صنع الصناعة. وليس الأمر بيد البشر حتى يطيلوا حياتهم، وإنما بيدهم أن يطليوا حياة الدولة شأْواً بعيداً كلّ بعدٍ ممكن، بأن يكسبوها أفضل تأسيس يمكنها أن تطاله. و[هكذا] فإن الدولة ذات التأسيس الأفضل آيلة إلى الزوال ولكن بعد سواها من الدول ما لم يعرض لها عارض غير معلوم فيعجّل بهلاكها قبل الأوان.

يكمن مبدأ الحياة السياسيّة في السلطة السيادية. فأما السلطة التشريعيّة فهي قلب الدولة، وأما السلطة التنفيذيّة فهي دماغها الذي يدفع الحركة في جميع الأجزاء. يمكن للدماغ أن يتهاوى مشلولاً، ويظلّ الفرد قيد الحياة. يبقى بَشرٌ ما أبله ويظل [مع ذلك] حيّاً يرزق؛ ولكن حالما يكفّ القلبُ عن عمل وظائفه حتى يصير الحيوان مَواتاً.

ولا يكون بقاءُ الدولة بفعل القوانين مطلقاً، وإنما بفعل السلطة التشريعية. إن القانون الجاري بالأمس ليس بالقانون الملزِم هذا اليوم؛ وإنما من السكوت يُستنتَجُ الرضاء الضمنيُّ؛ ومن شأن صاحب السيادة أن يؤكد، بلا انقطاع، القوانينَ التي لا يعمد إلى إلغائها، وهو المستطيع أن يفعل ذلك. إن كلّ شيء قد أعلن مرّةً أنه يريده يظل دائماً يريده اللّهمّ أنْ يعمد إلى إبطاله.

لماذا نتعهد القوانينَ القديمة بكل هذا الاحترام؟ إن الداعي إلى ذلك يكمن فيها هي بالذات. فإن المرء يعتقد أن ليس هناك من شيء تَمَكَّن من حفظه طويلاً سوى ما كانت عليه الإرادات القديمة من استجادة: فلو أنّ صاحب السيادة لم يقدّر أنها صالحة على الدوام لعمد إلى إبطالها مرات كثيرة لا تُحصى ولا تُعد. فانظر لماذا، بدلاً من أن تضْعُف القوانينُ، تراها لا تنفكّ تكتسب قوّة جديدة في كل دولة جيّدة التكوين، وترى حكمنا المسبق لما هو قديم يزيدها وقاراً واحتراماً يوماً بعد يوم؛ عدا ذلك، فإنك ستجد في كل مكان حيث تضعف القوانين بفعل تقادمها أن هذا الأمر يدل على أنه لم يعد هناك من سلطة تشريعية وأن الدولة لم تعد تنبض بالحياة.

الفصل الثاني عشر

كيف تدوم السلطة السيادية

إذْ ليس لصاحب السيادة من قوّة سوى قوة السلطة التشريعية، فإنه لا يفعل إلا بفعل القوانين؛ وإذْ لم تكن القوانين سوى أفعال أصيلة من أفعال الإرادة العامّة، فإنّ صاحب السيادة قد لا يتمكّن من الفعل إلا متى كان الشعب مجتمعاً. لقائل أن يقول: أيّ وهم من أوهام التخييل هذا أنْ يكون الشعبُ مجتمِعاً! أجل، إنه لوهمٌ في

يومنا هذا، ولكن ذلك لم يكن كذلك قبل ألفي سنة مضت. فهل غيَّر البشرُ ما بطبيعتهم؟

إنّ قيود الممكن أقل ضيقاً في الشؤون الأخلاقيّة ممّا يصوره لنا تفكيرُنا: فضعفنا بصنوفه، ورذائلنا، وأحكامنا المسبقة، هي التي تضيّق في هذه القيود. وأما النفوس الوضيعة فلا تثق بالعظماء من البشر: هكذا يبتسم العبيدُ الأخسّاءُ مستهزئين عند ذكر لفظ حريّة.

بناءً على المعمول، لنعتبر ما يمكن عمله. لن أتحدث عن الجمهوريّات القديمة لبلاد اليونان؛ ولكنّ البادي لنظري أن الجمهوريّة الرومانيّة كانت دولة عظيمة، كما كانت روما حاضرة عظيمة. لقد أبرز آخرُ إحصاء روماني أن روما كانت تعدّ أربع مئة ألف مواطن يحملون السلاح؛ كما أبرز آخرُ تعدادٍ سكاني أنَّ في الإمبراطوريّة أربعةَ ملايين مواطناً، من دون حسبان الرعايا والغرباء والنساء والأطفال والعبيد.

ويا له من عُسْر يمكن المرء أن يتخيله، وهو أن يُجمَعَ، مِراراً وتكراراً، الشعبُ العارمُ للعاصمةِ وأطرافِها! ومع ذلك ما كانت لتمرَّ أسابيعُ قليلةٌ إلاّ ويجتمع الشعب الرومانيّ، بل ويجتمع مرّات كثيرة. لم يكن الشعب يمارس الحقوق السيادية وحسب، بل جزءاً من الحقوق الحكومية أيضاً. كان يتشاور في بعضِ الشؤون ويقضي في بعض القضايا حتى لكاد كل هذا الشعب، في أكثر الأحيان، وهو في الساحة العمومية، أن يكون حاكماً بقدر ما يكون مواطناً.

إنّا إنْ نحن رجعنا القهقرى إلى الأزمنة الأولى للأمم ألفينا أن أكثر الحكومات القديمة، حتّى ما كان منها ملوكيّاً كحكومات المقدونيّين والفرنجة، كانت لها **مجالس** شبيهة [بما كان لروما]. وكائناً ما كان الأمر، تعطي هذه الواقعة التي لا جدال فيها جواباً عن كل الصعوبات: من الموجود إلى الممكن، هكذا يبدو الاستنتاج عندي صائباً.

الفصل الثالث عشر

تابع: [كيف تدوم السلطة السيادية]

غيرُ كافٍ أن يسنّ الشعبُ مُجتَمِعاً دستورَ الدولة مرّةً بأن يمنح مصادقته على كتلة من القوانين؛ وغير كافٍ أن يرسي حكومةً دائمة، أو يتكفل مرة واحدة دون سواها بانتخاب الحكّام. فضلاً عن الجلسات الخارقة للعادة التي من الجائز أن تقتضيها حالات طارئة، لابدّ من جلسات قارّة ودوريّة لا يمكن إلغاؤها ولا إرجاؤها بحيث إن الشعب يُدْعَى بصفة مشروعة إلى الاجتماع بفعل القانون من غير حاجة إلى أيّ دعوة رسمية أخرى.

ولكن عدا هذه الجلسات، وهي القانونية بمجرد حلول وقتها، فإنّ كل جلسة للشعب لا يدعو إليها الحكّامُ المندوبون لهذا الأمر، وبحسب النظم المرعيّة، وجب اعتبارها لا مشروعة، واعتبار كل ما يحصل في أثنائها ملغياً، وذلك لأنّ مجرّد الأمر بالجلوس في جلسة يجب أن يصدر عن القانون.

أمّا تواتر الجلسات المشروعة تواتراً قد يزيد أو ينقص فَرَهينٌ باعتبارات جمّة حتّى أننا لا نستطيع أن نضع قواعد دقيقة في هذا الصدد. كل ما يسعنا قوله، على الجملة، إنّه كلّما كان للحكومة مزيد من القوّة وجب على صاحب السيادة أن يظهر للناس بوتيرة ظهور أكبر.

ولقائل أن يقول لي: ربما يكون هذا صالحاً لـ **حاضرة** واحدة؛ ولكن ما العمل عندما تضم **الدولةُ** كثْرةً من الحواضر؟ فهل ترانا

سنقسم السلطة السيادية، أم نُركّزها في حاضرة واحدة ونُخضع سائرَ الحواضر الأخرى؟

وجوابي أنّه يجب أن نمتنع عن فعل هذا وذاك. وذلك، **أوّلاً**، لأنّ السلطة السيادية بسيطةٌ وواحدةٌ، فلا يمكننا قسمتها إلا وقوّضناها؛ أما **ثانياً**، فإن حاضرةً ما، شأنها شأنَ أمّةٍ ما، لا يمكنها أن تكون خاضعة بالشرع لحاضرة أخرى لأنّ ماهيةَ الجسم السياسيّ تكمن في التوافق بين الطاعة والحريّة، ولأنّ هاتين الكلمتين ـ أيْ **رعيّة وصاحب سيادة** ـ تتعالقان تعالقَ هويّة، فيجتمع المعنى الذي لهما في كلمة واحدة، وهي كلمة **مواطن**.

وجوابي أيضاً أنّ شرّاً ما لَيحصلُ دائماً بتوحيد **حواضر** (villes) كثيرة في **مدينة** واحدة (cité)؛ وأنّه إنْ نحن كنّا نريد القيام بهذه الوحدة، وجب علينا ألا نُمنّيِّ النفس باجتناب مساوئها الطبيعيّة. ولا يلزم البتة أن نعترض على من لا يريد سوى دول صغيرة بالشطط الذي للدول الكبيرة. ولكن كيف لنا أن نُمكّنَ الدولَ الصغيرة مِمَّا يكفي من القوّة لتقاوم الدولة الكبيرة؟ فأجيب: على نحو ما قاومت، في قديم الزمان، الحواضرُ الإغريقيّة المَلِكَ الأعظم؛ وكما قاومت، في زمن أحدث، هولندا وسويسرا الأسرةَ المالكة في النمسا.

غير أنّه إذا لم نستطع حصر الدولة بقيود قويمة، يظل لدينا ذخر أخير، وهو أن نمتنع مطلقاً عن أنْ نتجشم أعباء إقامة عاصمة لها؛ وإنما نجعل للحكومة مقرّاً تتداول عليه الحواضر حاضرةً حاضرةً؛ وأن نجمع في الحواضر الواحدة تلو الأخرى، **الطبقات العامة** للبلاد [المجالس].

ألاَ اعمروا أرضكم بالسكان إعماراً متساوياً؛ وفي كل بقعة من

بقاعها انشروا الحقوقَ عينَها، وفيها كلِّها ازرعوا الرخاء والحياة؛ فعلى هذا النحو تصير الدولة، في آن واحد، الدولة الأقوى والدولةَ المحكومةَ الحكمَ الأفضل، وذلك بقدر المستطاع. ألاَ تَذَكَّروا أن حيطان الحواضر لا تَتَقَوَّم إلاّ بأنقاض البيوت الريفية. فإني كلّما شاهدت قصراً يُقام عالياً في العاصمة أظنني رأيت بلداً بأكمله يُصَيَّر خراباً.

الفصل الرابع عشر

تابع: [كيف تدوم السلطة السيادية]

مُذْ أن يجلس الشعب، بصفة مشروعة، في وضع **جسم** سياديٍّ حتى تبطل كلّ صلاحية شرعية حكومية، وتُعَلَّقُ السلطةُ التّنفيذيّة، فيكون شخصُ أدنى مواطن شخصاً مقدساً ومُصانَ الحرمة مثله في ذلك مثل شخصٍ أرقى حاكم؛ وسببه أنه أينما حضر **المُمَثِّلُ عنه** غاب **المُمَثَّلُ له**. وتتأتّى أكثر الْبَلْبلات التي ثارت في مجالس الشعب بروما من جهل هذه القاعدة أو من إهمالها. لم يكن القناصل إذّاك سوى رؤساء الشعب؛ ولم يكن المَنابِرة [حماة الشعب = tribuns] سوى خطباء[28]، ليس إلاّ. أما مجلس الشيوخ فلم يكن شيئاً يذكر البتة.

فأما مُدَّات التعليق تلك، وهي التي في أثنائها يعترف الأمير أو قل يجب عليه أن يعترف بأنّ فوقه رئيساً حالياً فعلياً، فكانت على الدوام محلّ فزَعٍ عظيمٍ يُوجِسُه منها؛ وأما مجالس الشعب، وهي

---

[28] بمعنىً يقارب المعنى الذي يعطيه البرلمان الإنجليزي لهذه الكلمة. أثار التشابه القائم بين هذه الوظائف نزاعاً بين القناصل والتريبينوس، حتّى عندما صار كلّ عمل قضائيّ معلقاً.

حامية حِمى الجسم السياسي والوازعُ الذي يَزَعُ الحكومة فكانت رُعْباً على الرؤساء في كل زمان: لذلك نرى هؤلاء لا يتوانون أبداً في العنايات والاعتراضات والصعوبات والوعود لأجل أن يصرفوا المواطنين عنها؛ وعندما يكون هؤلاء المواطنون من البخلاء، والجبناء، والأسافل، والراكنين إلى الدعة أكثر منهم إلى الحرية، فإنهم لا يصمدون طويلاً أمام الجهود المتضاعفة التي للحكومة. على هذا النحو، لَمّا كانت القوّةُ المقاوِمةُ لا تنفك في ازدياد، فإن السلطة السيادية تبور في آخر المطاف، ويهلك من المدن أكثرُها قبل الأوان.

ولكن ما بين السلطة السيادية والحكومة التحكميّة يندرج سلطان أوسط من اللزوم أن نتطرق إليه بالحديث.

الفصل الخامس عشر

في النوّاب أو الممثّلين

ما أن تكف الخدمة العمومية عن أن تكون شأناً رئيساً للمواطنين، فيؤْثِرون أن يؤدوها من أموالهم على أن يؤدوها بأشخاصهم، إلاّ وكانت الدولة على شفا حفرة من خرابها. أيلزمهم أن يسيروا إلى المعركة؟ تراهم يستأجرون جيوشاً ويمكثون في بيوتهم. أيلزمهم أن يحضروا **المجلسَ**؟ تراهم يعَيِّنون **نوّاباً** ويمكثون في بيوتهم. وهكذا بفرط الخمول والمال يؤول بهم الأمر إلى اتخاذ عساكر فيستعبدون الوطن، ونواباً **ممثّلين** فيتاجرون به.

إنها لَقلاقل التجارة والصنائع، وإنه لَلشّره إلى الكسب، وإنهما لَلدّعة وحُبّ رفاه العيش، هي ما يجعل خدمات الشخص يُستَعاضُ عنها بالمال. يتنازل الشخص عن جزء من ربحه لِيُكثِّره وهو في راحة من أمره. فلتدفعوا المال ولسوف تجنون أغلالاً من حديد. أما لفظ

ماليّة فهو من ألفاظ العبيد، لا عهد للمدينة [القديمة] به. في بلد حر حريةً حقيقةً يأتي المواطنون كلَّ الأعمال بسواعدهم، ولا يأتون منها شيئاً بأموالهم؛ وهم لا يدفعون المال لأجل إعفائهم من أداء واجباتهم، بل إنّهم قد يدفعونه لأجل أن يؤدوها هم بأنفسهم. وأراني بعيداً كل البعد عن الأفكار المشتركة، فإني أعتقد أن أعمال السُّخْرة أقلُّ منافاةً للحرية من الضرائب.

كلّما كان تكوين الدولة أصلح، تغلّبت في أفهام المواطنين الشؤون العمومية على الشؤون الخاصة، بل إنّ ما يوجد من شؤون خاصة أقل بكثير من ذلك، فإذْ أنَّ مجموع السعادة المشتركة يوفّر لكل فرد حصةً أعظم من تلك التي يوفّرها لنفسه، قَلَّ ما بقي للفرد أن يطلبه في ضروب الاعتناء بشخصه. فأما في مدينة تُساس على الوجه الأصلح، فترى كلّ شخص من الناس مسرعاً إلى الجلسات [العامة]؛ وأما في كنف حكومة طالحة، فلا أحد قطّ يرتضي القيامَ بخطوة واحدة لحضور تلك الجلسات، لأنّ لا أحد قط يرى أن هناك مصلحة في ما يجري داخلها، وإنما ما يتوقعه هو ألاّ تكون الإرادةُ العامة صاحبةَ الكلمة الفصل فيها، ولأن الهموم المنزلية تستغرق كلّ شيء. تعطي القوانينُ الصالحة قوانينَ أصلح، وتجرّ القوانين الطالحة قوانين أسوأ. وهكذا ما أن يقول أحدهم متحدثاً عن شؤون الدولة: **وهل يعنيني أمرها؟** لزمنا أن نحسب الدولة قد بارت.

إنّ ما يعتري حبَّ الوطن من فتور، وإنّ الفعاليّة التي للمصلحة الخاصة، وإنّ عظم الدول عظماً هائلاً، وإنّ الفتوحات، وإنّ شطط السلطة الحكومية، ذلك ما صوّر للناس سبيل إنابة نواب أو ممثّلين عن الشعب إلى مجالس الأمّة. هذا ما تجرأ الناس في بعض البلدان على نعته باسم «الطبقة الثالثة». نرى، على هذا النحو، المصلحة

الخصوصية لكِلتا الطبقتين الأخريين تتبوأ المنزلة الأولى والثانية؛ بينما لا تنزل المصلحة العمومية إلاّ في المنزلة الثالثة.

غير جائز للسيادة أن تكون مُمَثَّلاً عنها للسبب عينه الذي لا يجوز أن يُتَنازَل عنها. فإنها كامنة كموناً جوهرياً في الإرادة العامّة؛ والإرادة لا تقبل البتة التمثيلَ عنها: فإنها إما هي **عينها**، وإما هي **آخر**؛ ولا وجود لمنزلة بين المنزلتين. ليس، إذاً، نوّاب الشعب مُمَثِّلين عنه، ولا يمكنهم أن يكونوا كذلك؛ فإنما هم ليسوا سوى مندوبين عنه؛ وليس في مستطاعهم أن يبتّوا أمراً بتّاً نهائياً. كلّ قانون لم يصادق عليه الشعب، هو بشخصه، يكون باطلاً؛ وليس البتة بقانون. يذهب في رأي الشعب الإنجليزي أنه حرّ؛ ولكنّه يخطئ في ذلك خطأ هائلاً. إنّه ليس كما يرى إلاّ في أثناء انتخاب أعضاء **البرلمان**: فما أن يتم انتخابهم إلا وكان هو عبداً؛ إنه لا شيء. وفي أثناء البرهات القصيرة من الحرية، فإن الاستعمال الذي يستعملها به حقيق بأن يجعله يؤول بها إلى خسرانها بسبب ما يقوم به عند ممارستها في أثناء تلك الآونات.

إن فكرة **الممثِّلين** فكرة حديثة العهد: فهي قد جاءتنا من **الحكومة الإقطاعية**، أي من ذاك النظام للحكم الجائر واللامعقول الذي انحط إليه النوع الإنسانيّ، والذي فيه لحقت باسم الإنسان وصمةُ العار. وأما في الجمهوريّات القديمة، بل وفي الملوكيّات كذلك، لم يكن للشعب ممثلون قطّ؛ كما لم يكن للناس علم بهذه الكلمة. وإنه لأمر فريد جدّاً أنه لم يخطر حتى في مخيلة الناس في روما، وهي التي كان فيها المَنابِرة يتمتعون بتقديس لا مزيد عليه، أنّه يمكن هؤلاء الخطباء أن يغتصبوا الوظائف التي للشعب؛ ولا أن يحاولوا أبداً، وهم وسط حشد كبير الكبرَ كلَّه أن يُجَوِّزوا، بمحض إرادتهم، استفتاء شعبياً واحداً. ومع ذلك، حسْبُ المرء أن يقدّر

الحرجَ الذي يسبّبه الجمهور في بعض الأحيان باعتبار ما حدث في زمن الأخوين غراكوس[5] حينما أدلى قسم من المواطنين بصوته من أعلى سطوح البيوت.

أينما كان الحقّ والحرّية هما كلّ شيء، لم تَعُدْ المساوئ شيئاً مذكوراً. ولقد كان كلّ شيء، لدى ذلك الشعب الحكيم، يُرتَّب بحسبان، كأَنْ يترك السبيل **لحملة الفؤوس**[6] من الجُنْد ليأتوا من العمل ما لم يجرؤ المَنابِرة على إتيانه، إذْ لم يكن الشعب يخشى من حملة الفؤوس أن يزمعوا على تمثيله.

ومع ذلك، لأجل أن نفسر كيف كان الخطباء الشعبيون يمثلون الشعبَ في بعض المرات، حسبنا أن نتصور الكيفية التي بها تمثّل الحكومةُ صاحبَ السيادة. فإذْ لم يكن القانون سوى تصريح تصرح به الإرادة العامّة، يكون جلياً أن **الشعب** يمتنع تمثيلُه داخل السلطة **التشريعية**؛ وإنما يمكنه ذلك، بل ويجب عليه ذلك داخل السلطة التنفيذية، وهي التي ليست إلاّ القوة المطبّقة لأجل تفعيل **القانون**. وإن هذا لَيبُيّن أننا لو فحصنا الأمورَ فحصاً جيّداً لألفينا أنّ قِلّةَ قليلة من الأمم هي أمم ذات قوانين. وكائناً ما كان الأمر، فيَقيناً أنَّ المَنابِرة، وهم الذين لا يملكون أيّ جزء من السلطة التنفيذية، لم يتمكنوا قط

(5) الأخوان غراكوس (les frères Gracques)، تيبريوس وكايوس، عاشا في القرن الثاني ق.م. : من ألمع وأشهر وأشجع منابرة الشعب في تاريخ الجمهورية الرومانية. عرفت حياتهما نهاية مأوسوية بعد أن حاولا وضع نهج ثوري في المجال الزراعي، ربما لا سابق له. ظلت سيرتهما وظل ما قام به من إصلاحات وتشريعات تمس الملكية الزراعية في صميمها مثالاً سامياً ألهم الكثيرين من المصلحين على مر العصور في أوروبا.

(6) حامل الفأس (licteur): واحد من ضباط كانوا في روما القديمة يحرسون الحكام وينفذون أوامرهم، وسُمّوا بهذا الاسم لحملهم فؤوساً ذات سياط مصنوعة في الأغلب من قضبان الشجر اللينة كالباتونا المستعملة لتنزيل العقاب البدني على المذنبين.

من تمثيل الشعب الروماني بمقتضى الحقوق الآتية إليهم من وظائفهم، وإنّما بمقتضى حقوق اغتصبوها من مجلس الشيوخ لا غير.

وأما عند أهل اليونان فكلّ ما كان على الشعب أن يقوم به من شأن كان يتولاه هو بنفسه؛ فكان لا ينفك مجتمعاً في الساحة العمومية. وكان يعيش في مناخ طيّب، ولم يكن البتّة جشعاً؛ وكان له من العبيد من هم في خدمته؛ فكان مسعاه الأكبر هو حريته. ومن ليس له تلك المزايا عينها فأنّى له أن يحتفظ بتلك الحقوق عينها؟ إن مناخاتكم القاسية كأشد ما تكون القسوة تولّد لديكم مزيداً من الحاجات[29]: كذا هي ساحاتكم العموميّة، طوال ستة أشهر، لا يمكن القيامُ فيها، وألسنتكم الصماء لا يمكنها أن تُسمع في الهواء الطلق؛ وأنتم على الكسب أكثر إقداماً منكم على الحريّة، وإنكم تخشون من العبودية خشيةً هي أقل بكثير من خشيتكم من البؤس.

يا للأمر! فهَلاّ تدوم الحريّة إلا بمعاضدة العبوديّة؟ ربّما؛ فإنّ الطرفين المُشِطَّيْن يلتقيان. كلّ ما ليس البتّة من الطبيعة له مساوئه؛ ومن ذلك المجتمع المدنّي، فإنّ له من المساوئ أكثر مما لسائر الأشياء سواه. هناك أوضاع معينة سيئة الحظ حيث المرء لا يمكنه أن يصون حريته إلاّ بالحد من حريّة الغير، وحيث لا يمكن للمواطن أن يكون حرّاً تمام الحريّة إلاّ وكان العبد قد بلغ من العبوديّة أقصاها. كذا كان وضع اسبارطة. فيا أيتها الشعوب الحديثة، أنتِ لا تملكين البتة عبيداً؛ ولكنك أنت المستعبَدة؛ وأراك تفدين حرّيتَهم هم بحريّتك أنت. ولَكَم تباهيْت أنت بخيارك هذا، أما أنا فأرى أنّ أكثرَه من باب الجبن لا من باب الإنسانية.

---

[29] من يريد أن يستجلب الى البلاد الباردة ترفَ الشرقيين وميوعتَهم كمن يريد أن يحمل السلاسل التي تقيّدهم منصاعاً للقيد بصفة اضطرارية أشدّ عليه من اضطرار الشرقيين.

إن قصدي من هذا ليس لزومَ أن يكون لنا عبيد، ولا أن حقّ الاستعباد حقٌّ مشروع، فإني قد قدمت الدليل على عكسه. وإنما حسبي فقط أن أتكلم في الأسباب معللاً لماذا للشعوب الحديثة **ممثلون**، وهي التي تعتقد أنها شعوب حرة؛ ولماذا ليس للشعوب القديمة ممثلون. وكائناً ما كان الأمر، فمنذ الوهلة التي اتخذ فيها شعب من الشعوب لنفسه ممثلين يمثلونه لم يعد شعباً حراً؛ بل إنه لم يعد موجوداً.

وإذ الأمور قد مُحِّصَت جيداً فإني لا أرى، من الآن فصاعداً، كيف لايزال ممكناً لصاحب السيادة، في وقتنا هذا، أن يدوم على ممارسة حقوقه ما لم تكن **المدينة** صغيرة جدّاً. ولكن إذا كانت صغيرة جدّاً ألا يؤول بها الأمر إلى أن تكون مذعنةً؟ كلا. وإني لسوف أبيّن في ما سيأتي ذكره[30] كيف يمكن الجمع بين القدرة في الخارج التي لشعب عظيم والسياسة المدنية اليسيرة والنظام الجيّد لدولة صغيرة.

الفصل السادس عشر

في أن تأسيس الحكومة ليس البتة عقداً

والحال أنه قد تمّ إرساء السلطة التشريعية على نحو مستجاد، فإن الأمر صار يتعلق بإرساء السلطة التنفيذية على النحو ذاته؛ فهذه السلطة الأخيرة، وهي التي لا تجري أحكامها إلاّ بمقتضى أفعال جزئية، وإذْ هي ليست من ماهية السلطة الأخرى، فإنها منفصلة عنها

[30] وهو ما عقدت العزم على القيام به عقب هذا الكتاب؛ فعندما سأتناول بالمعالجة العلاقات الخارجية أخلص إلى الكونفدراليات. وإن لفي ذلك مادة في غاية الجدّة وحيث لاتزال أصولها تقتضي الوضع والتأسيس.

انفصالاً طبيعياً. لو أن صاحب السيادة يمكنه، باعتباره كذلك، أن يتقلّد السلطةَ التنفيذية لبلغ الخلط بين الحق والواقعة مبلغاً يمتنع معه على المرء أن يدرك ما هو القانون وما ليس كذلك؛ وهكذا فإن الجسم السياسيّ، وقد تشوهت طبيعتُه على هذا النحو، سرعان ما يصير فريسةً للعنف الذي لِمُضادَّته أُسِّس ذلك الجسم.

لَمَّا كان المواطنون متساوين جميعاً بمقتضى العقد الاجتماعي، فإنّ ما **يجب** عليهم جميعاً عمله يجوز لهم جميعاً أن **يُوجبوا** العملَ به، بينما لا يحقّ لأحد، أيّاً كان، أن يُلزم الغيرَ بأداء عمل لا يؤديه هو بنفسه. والحال أنّ هذا الحقّ بالذات، وهو الذي لا غنى عنه لجعل الجسم السياسيّ تسري فيه الحياة والحركة، هو ما يمنحه صاحبُ السيادة للأمير بتأسيس **الحكومة**.

لقد ذهب في زعم الكثيرين أن فعل الإرساء هذا عَقْدٌ يقوم بين الشعب ومن يتخّذهم لنفسه من رؤساء: ألا وهو العقد الذي بمقتضاه يُشْتَرَطُ أن تقوم بين الطرفين شروطٌ في كنفها يلتزم أحدُهما بالأمر، والآخرُ بالطاعة. وانّي لمتأكد من موافقة الناس لقولي هذا: يا لها من طريقة في إبرام العقد غريبة! ولكن لننظر إنْ كان هذا الرأيُ قابلاً للمطارحة.

أوّلاً، لا يمكن السلطة الأعلى أن تتغير أحوالها بقدر ما لا يمكنها أن تتنازل عن نفسها [لغيرها]؛ أما الحد منها فيعني تقويضها. وإنه لمن باب العبث والتناقض أن يتّخذ صاحبُ السيادة لنفسه رئيساً عليه؛ وإلزام النفس بطاعة سَيّدٍ هو ضرب من الارتداد إلى الحرّية التامّة(*).

وفضلاً عن ذلك فجليّ أنَّ هذا العقد الذي للشعب مع هؤلاء أو أولئك من الأشخاص هو [على الأرجح] عقد جزئيّ؛ يتبع ذلك

(*) وجود سيد على الشعب يعني انحلاله كجسم واحد، وتراجع أفراده إلى حريتهم الطبيعية.

أنه ليس في مقدور هذا العقد أن يُشكّل قانوناً ولا عقداً سيادياً؛ وهكذا فإنه، بالنتيجة، عقد لا مشروع.

وبَيِّنٌ لنا، مرة أخرى، أن الطرفين المتعاقديْن يكونان، وهما على انفراد وجهاً لوجه، كأنما في عهدة قانون الطبيعة وحده لا غير، لا ضامن أيّاً كان يضمن التعهّدات المتبادلة بينهما: وإنّ هذا ليتنافر مع الحالة المدنية من جميع الوجوه. ولما كان صاحبُ القوة هو القيّمُ على التنفيذ دائماً، فلِمَ لا يحسن بنا أن ننعت باسم «عقد» ذلك الفعلَ الذي به يقول إنسان لإنسان: «إنّي أعطيك كلّ ممتلكاتي شرطَ أن تردّ لي **منها** ما يحلو لك ويطيب».

لا يوجد في الدولة إلاّ عقد واحد، ألا وهو عقد الاجتماع، هذا الذي وحده ينبذ خارج الدولة كل عقد سواه. ليس في مستطاعنا أن نتصوّر قيامَ عقد عمومي أيّاً كان إلا وكان نقضاً للعقد الأوّل.

الفصل السابع عشر

في تأسيس الحكومة

ما هي الفكرة التي يلزمنا إذاً أن نتعقل من منظورها الفعلَ الذي بمقتضاه أُسِّست الحكومة؟ ألاحظُ أوّل ما ألاحظ أنّ هذا الفعل فعل عويص، أو قل مركباً من فعلين اثنين آخرين: ألا وهما سَنُّ القانون، وتنفيذُ القانون.

فأما **الأول** فبه يقرّر صاحبُ السيادة أنّ جسماً حكومياً سيكون قائماً على هذا الشكل أو ذاك؛ وواضح أنّ هذا الفعل هو من طبيعة القانون.

وأما **الثاني** فبه يُعيّن الشعبُ الرؤساءَ الذين سيُكلّفون بتسيير الحكومة القائمة. والحال أنَّ هذا التعيين لَمّا كان فعلاً جزئياً، يمتنع

عليه أن يكون قانوناً ثانياً، وإنما هو فقط [إجراء] تابع للقانون الأوّل ووظيفة من وظائف الحكومة.

وتكمن الصعوبة في إدراكنا كيف يجوز تحصيل فعل حكومي قبل أن توجَد الحكومة؛ وكيف يجوز للشعب ـ وهو لا سبيل له إلاّ أن يكون إمّا صاحب سيادة أو رعيّة ـ أن يصير أميراً أو حاكماً.

وهاهنا كذلك تنكشف لنا إحدى تلك الخاصيات المدهشة التي للجسم السياسيّ والتي بها يوفّق بين عمليات متناقضة في الظاهر: فإن تلك الخاصيّة تحصل بفعل تحوّل السيادة فجائياً إلى ديمقراطيّة؛ فمن غير أن يطرأ أي تغيير ذي بال، وإنما فقط بمقتضى علاقة جديدة تصل **الجميعَ** بـ **الجميع**، يجري الأمر على نحو يجعل المواطنين، وقد صاروا حكاماً، ينتقلون من الأفعال العامّة إلى الأفعال الجزئية، كما ينتقلون من التشريع إلى التنفيذ.

وليس البتة هذا التغير في العلاقة حذلقةً نظرية لا مثال لها في الممارسة: فهذا يحدث كل يوم في البرلمان الإنجليزي حيث ينقلب مجلس العموم، في بعض المناسبات، إلى لجنة كبرى ليناقشَ المسائل على الوجه الأفضل، فيصبح، هكذا، مجرد لجنة بسيطة والحال أنها كانت قُبَيْلئذٍ مجلساً سيادياً؛ وعلى هذا النحو، ترفع، إثر ذلك، إلى نفسها هي بالذات، أي بما هي مجلسٌ عموميّ، تقريراً كانت للتوّ قد وضعته بصفتها لجنةً كبرى، وهكذا تتشاور من جديد، وهي على حال ما في أمر كانت قد بتّته وهي على حال أخرى.

تلك هي الميزة المخصوصة على الحكومة الديمقراطية، وهي أنه يمكنها أن تُقام في الواقع بمجرد فعل تفعله الإرادة العامّة. على إثر ذلك، فإما أن تمكث هذه الحكومة المؤقتة ماسكةً بزمام السلطان إذا كانت صورتها تلك هي الصورة المعتمدة، أو أنها تبعث، باسم

صاحب السيادة، الحكومةَ التي يأمر بها القانون، وهكذا يجري كلّ شيءٍ بما تمليه القاعدة. ليس من الممكن تأسيس الحكومة بأي طريقة مشروعة أخرى كائناً ما كانت الطريقة، ومن دون العدول عن المبادئ المثبتة في ما تقدم قوله.

الفصل الثامن عشر

وسيلةٌ لدرء ما للحكومة من اغتصابات

والحاصل من هذه الإيضاحات، تأييداً لما ورد في الفصل السادس عشر، أنّ فعل التكوين الذي يؤسس الحكومة ليس البتة عقداً وإنما هو قانون؛ وأنّ المؤتَمَنين على السلطة التنفيذية ليسوا البتة أسياد الشعب وإنما هم مأمورره؛ وأنه يمكن للشعب أن ينصبهم [في وظائفهم] وأن يعزلهم عنها متى طاب له الأمر؛ وأنّه ليس البتة من شأنهم أن يقيموا تعاقداً وإنما أن يطيعوا؛ وأنّهم، إذْ هم يتكفّلون بالوظائف التي تكلّفهم بها الدولة، إنّما يؤدون واجبهم كمواطنين، دون أن يكون لهم الحقّ في مناقشة الشروط على أي نحو من الأنحاء.

ومتى حدث، إذاً، أن أسّس الشعب حكومةً وراثيّة، سواء أكانت ملوكيّةً في أسرة من الأسَر، أو أرستقراطيّة في مرتبة من مراتب المواطنين، فليس البتة في ذلك أي التزام ألزم الشعبُ به نفسَه، بل صورةٌ مؤقتة يمنحها الإدارةَ إلى حين أن يطيبَ له أن يأمر بخلاف ذلك.

صحيح أن لهذه التغييرات مخاطرَها الدائمة؛ كما أنّه يلزم قطعاً ألاّ يحصلَ أيُّ مساس بحرمة الحكومة القائمة اللّهمّ أنْ تصيرَ متنافرةً مع الخير العمومي. لكن هذا الاحتراس إنما هو قاعدة عملية من

قواعد السياسة، لا قاعدة من قواعد الحقّ؛ فتخلّي الدولة عن السلطة المدنية لرؤسائها ليس ألزم لها من تخليها عن السلطة العسكرية لقوّادها.

غير أنه صحيح كذلك أنّا، في مثل هذه الحالة، قد لا ندري كيف نتقيّد التقيّدَ كلَّه بجميع الضوابط الشكلية اللازمة حتى نميّزَ إجراءً قانونياً مشروعاً من بلبلة سالكةٍ مسلكَ الشقاق والعصيان، ونميز إرادةَ شعب بأكمله من غوغاء فرقة من الفرق. هاهنا، على وجه الخصوص، يمتنع التيسّرُ مع الشنيع من الحالات إلاّ بما لا يمكن إمساكه عنها وفق ما تضبطه حدود القانون ليس إلا. ومن هذا الإلزام أيضاً يستمدّ الأمير فائدةً كبيرة بها يحفظ القدرة التي له رغم أنف الشعب من غير أن يقول عنه أحد إنه قد اغتصب السلطة. فإنه إذْ يظهر وكأنه لا يفعل شيئاً سوى أن يمارس حقوقه، تيسّر له تيسُّراً كبيراً أن يوسّعها وأن يمنع، بتعلّة الراحة العموميّة، قيامَ المجالس التي تكون الغايةُ منها استتباب النظام، بحيث يجني نفعاً من سكوت فيَحول دون انقطاعه، ومن مخالفات فيحثّ على ارتكابها لأجل أن يدعيَ لنفسه تأييدَ أولئك الذين يعقدُ الخوفُ ألسنتَهم، وأن يسلط عقاباً على أولئك الذين يجرؤون على الكلام. على هذا النحو، فإن **مجالس القناصل العشرة**، وهي التي انتخبت في بداية أمرها لعام واحد فمددته لعام آخر، سعت إلى تأبيد سيطرتها بأن لم تعد تجيز لل**مجالس الشعبية** أن تعقد جلساتها؛ وبهذه الوسيلة السهلة فإن كل الحكومات في العالم، ما أن تتهيأ لها القوّة العمومية، حتى تعمد، إن عاجلاً أو آجلاً، إلى اغتصاب السلطة السيادية.

وإنه لمن شأن المجالس الدوريّة، تلك التي أسلفت القول فيها، أن تمنع وقوع هذا المكروه أو ترجئه، وبخاصة متى لم يقتضِ انعقادُها دعوةً رسمية؛ فإن الأمير لن يدري إذّاك كيف يبطلها من

دون أن يعلن جهراً بأنّه مخالف للقوانين وعدوّ للدولة.

أما افتتاح هذه المجالس، وهي التي لا غرض لها إلاّ صون المعاهدة الاجتماعية، فيجب دائما أن يحصل باقتراحين اثنين يمتنع أبداً إلغاؤهما، وإنما يجب التصويت على كليهما تصويتاً منفصلاً.

فأما الاقتراح **الأول** فمطلوبه «أتُرى صاحب السيادة يرغب في المحافظة على شكل الحكومة الحالي»؟

وأما **الثاني** فمطلوبه «أتُرى الشعب يرغب في أن يترك أمرَ تسييره للذين هم مكلّفون به في الوقت الحالي»؟

وإني لأفترض هنا أمراً أظنّني كنت قد برهنت عليه، ألا وهو هذا: لا يوجد في الدولة قانون أساسي كائناً ما كان إلاّ ويجوز إبطاله، بل وحتى الميثاق الاجتماعي نفسه. وسبب ذلك أنه لو اجتمع كل المواطنين لإلغاء هذا الميثاق بمقتضى اتفاق مشترك بينهم، فليس من الجائز أن نشك في أنه قد أُلغِي على نحو مشروع جدّاً. وزد على ذلك أن غروسيوس يذهب إلى أن كلّ شخص من الناس يمكنه أن يهجر الدولة التي هو عضو فيها وأن يستعيد حُرّيته الطبيعيّة وممتلكاته وهو يخرج من بلاده[31]. والحال أنه من غير المعقول ألاّ يكون في استطاعة المواطنين، وهم جميعاً مجتمعون، أن يفعلوا ما يستطيع فعله كل واحد منهم وهو على انفراد.

---

[31] ما من شك في أنّنا لا نهجر بلدنا تملصاً من آداء واجبنا ومن خدمة وطننا بالدفاع عنه حين يكون في حاجة إلينا. فأما إذا حصل ذلك، عُدَّ الهربُ إذّاك جريمةً نعاقب عليها؛ لن يعود الأمر متعلقاً بانسحاب [من الميدان] وإنما بفرار [من الواجب].

الكتاب الرابع

الفصل الأول

في أن الإرادة العامة غير قابلة للفناء

طالما أن عدّة أناس مجتمعين يعتبرون أنفسَهم جسماً واحداً، امتنع عليهم أن يكون لهم غيرُ إرادة واحدة تتعلّق بالبقاء المشترك وبرفاهية العيش العامة. إذّاك تكون جميع نوابضُ الدولة شديدةَ البأس وبسيطةً، وتكون قواعدها العملية واضحةً مضيئةً؛ ولا يكون لها البتة مصالح عشواء متناقضة؛ وأما الخير المشترك فيتجلى في كلّ مكان جلاء بيّناً بنفسه فلا يقتضي سوى الحس المشترك أو بعضه لكي تدركه العيان. إنّ السلام والاتحاد والمساواة من أعداء اللباقة السياسية. وإن الذين هم من البشر أهلُ استقامة وبساطة فهم الذين صعبٌ مخادعتهم بسبب البساطة التي لهم؛ وإنّ الأحابيل والتّعِلّات المستجادة لا تنطلي البتة عليهم؛ بل قل أيضاً إنّهم ليسوا على قدرٍ كافٍ من الرّقة حتى يكونوا مغَفّلين. عندما نشاهد بين ظهرانيْ شعبٍ من شعوب العالم، هو أسعدُها، كيف أن زُمراً من الفلاحين يبتّون شؤونَ الدولة تحت سنديانة، وكيف يتصرّفون بحكمة على الدوام، فهل يمكننا منع أنفسنا من أن نحتقر حذلقات الأمم الأخرى، تلك

التي تصنع صيتَها الذائعَ كما تصنع حالهَا البائس بكل ما أوتيت من أفانين وأعاجيب؟

إن دولةً تُساس على هذا النحو لا تحتاج إلاّ إلى قلّة قليلة من القوانين؛ وبقدر ما تكون هناك ضرورة إلى سن قوانين جديدة بانت هذه الضرورة لجميع الناس كلياً. وأما أوّل من يدعو إليها فإنما لا يقول سوى ما كان قبلئذٍ قد أحس به الجميعُ؛ فلا داعي هنا للشراذم الطامحة ولا للأقوال البلاغية حتى يُصاغ في صيغة قانون ما كان كلّ شخص قبلئذٍ قد أقر العزم على القيام به حالما يعلم علم اليقين أن الآخرين سيقومون به على نحو ما قام هو به.

وما يخدع غُلاةَ الاستدلالات العقلية، وهم لا يشاهدون من الدول إلاّ التي كانت فاسدة التأسيس من أصلها، هو اندهاشهم من امتناعها امتناعاً باتاً عن صون نظام مدني كهذا النظام. إنهم يضحكون إذْ هم يتخيلون جميع الحماقات التي قد يحمل محتالٌ ماهر، أو قوّال لبق، أهلَ باريس أو أهل لندن على الاقتناع بها. ولا يدري أولئك الغلاة أن كرومويل لو كان بمدينة برن لَحبسه شعبُها في سجن الأجراس، وأن الدوق دو بوفور (Beaufort) لو كان في جنيف لأدّبه أهلُها تأديباً.

بيد أنه عندما تبدأ الرابطةُ الاجتماعية في التراخي والدولةُ في الضعف، وعندما تبدأ المصالح الجزئية تبرز للعيان والمجتمعات الصغرى تبسط نفوذها على المجتمع الأكبر، تأخذ المصلحة المشتركة في الفساد وتلقى أمامها معارضين لها؛ يكفّ الإجماع عن أن يكون هو الغالب على أصوات الناخبين؛ أما الإرادة العامة فتكف عن أن تكون هي إرادة الجميع؛ بل إنه تقوم تناقضاتٌ ومساجلاتٌ؛ ولا يحظى البتة أفضلُ رأي بالمصادقة إلا بعد خصومات.

وآخر الأمر، فعندما لا يدوم من الدولة، وهي على مقربة من

خرابها، إلا صورتها الوهمية، وعندما تنقطع الألفة الاجتماعيّة داخل جميع الأفئدة، وتتزين أخسُّ المصالح جاهرةً بوقاحتها بلقب الخير العموميّ المقدس؛ إذّاك تصير الإرادة العامّة خرساء؛ وإذْ صار **الجميع** تقودهم مآرب خفيّة، عادوا لا يُعمِلون رأيهم كمواطنين وكأنما لم توجد الدولة قطّ؛ وباسم القوانين تمرر مراسيمُ جائرة لا هدف منها إلاّ المصلحة الجزئية.

أيتبع ذلك أنّ الإرادةَ العامّة قد انعدمت أو فسدت؟ والجواب هو كلاّ: فهي دائماً ثابتة، لا تقبل التغيّر، وخالصة؛ وإنما الأمر أنها تابعة لإرادات أخرى تتغلّب عليها. لمَاّ يفصل كلّ شخص مصلحتَه عن المصلحة المشتركة، يتبيّن جيّداً كيف أنّه لا يستطيع فصلها فصلاً مبرماً؛ ومع ذلك فإن مساهمته في الضرر العمومي تظهر له وكأنْ لا وزن لها البتة بالنظر إلى الخير الحصريّ المخصوص به والذي يدّعي تمَلُّكَه. فإنْ طُرِح جانباً هذا الخير الشخصي الجزئي كان ذلك الشخص يحبّ الخير العام لأجل مصلحته هو بالذات حُبّاً شديداً شأنه شأن أي شخص آخر، بل إنه حتى لو باع صوتَه الانتخابي مقابلَ المال، ما استطاع أن يطفئ في قرارة نفسه الإرادةَ العامّة، وإنما أن يجتنبها بكياسةٍ: فإن الخطأ الذي يرتكبه هو أن يُغيّرَ وضعَ المسألة فيجيبُ عن أمرٍ لم يُسأل عنه. ويأتي ذلك على وجهٍ معين بحيث بدل أن يُدلي بصوته الانتخابي ولسانُ حاله يقول: «**من مصلحة الدولة أن..**»، يقول لسان حاله: «**إنّ من مصلحة الشخص الفلاني أو الحزب الفلاني أن يفوز هذا الرأي**». على هذا النحو، ليس من شأن القانون الضابط للنظام العمومي في المجالس أن يصون الإرادةَ العامّة بقدر ما يعمل على أن تُسأَلَ دائماً وأن تعطي الجوابَ دائماً.

ربما كان من واجبي أن أسوق، هاهنا، تفكّراتٍ حول مجرد حقّ

التصويت الجاري في كلّ فعل من الأفعال السيادية، وهو الحقّ الذي ليس في استطاعة شيء، أيّاً كان، أن ينتزعه من المواطنين؛ وكذلك حول حق إعمال الرأي، ووضع الاقتراحات، وحق الانقسام والمناقشة، وهي حقوق دائماً ما حرصت الحكومة حرصاً بالغاً على ألاّ تخصّ بها إلا أعضاءها. غير أنّ هذا الغرض الهامّ قد يقتضي مصنّفاً مستقلاً، والحال أنه لا يمكنني أن أقول كلّ شيء في مصنفي هذا.

الفصل الثاني

في الاقتراعات

نتبيّن من الفصل السابق أنّ الطريقة التي بها تُعالج الشؤون العامّة يمكنها أن تقدم لنا مؤشراً ثابتاً ثبوتاً كافياً على الوضع الراهن الذي عليه الأخلاق الجارية التي للجسم السياسي وعلى سلامته. بقدر ما يسود الوفاقُ في المجالس، أي بقدر ما تزداد الآراء اقتراباً من الإجماع، تزداد الإرادة العامّة سيادةً ونفوذاً؛ وأمّا الجدالات الطويلة والشقاقات والهيجانات فتؤذن بنفوذ المصالح الجزئية وبانحطاط الدولة.

هذا ما يبدو أقل وضوحاً عندما تدخل طبقتان فأكثر في تكوين الجسم السياسي، كما كان الأمر في روما، إذْ غالباً ما كانت الخصومات بين الأشراف والعامّة تحدث بلبلةً في مجالس الشعب، حتى في أجمل عهود الجمهوريّة. بيد أنّ هذا الاستثناء أكثره ظاهريّ لا واقعيّ؛ فلو كان ذلك كذلك لكانت لنا، بسبب النقيصة الملازمة للجسم السياسيّ، دولتان في دولة: فإن ما لا يصدق على الاثنين مجتمعين، يصدق على كل واحد منهما منفرداً. وبالفعل، حتى في أشدّ الأوقات هياطاً ومياطاً، دائماً ما كانت تلقى المصادقةُ عليها

مصادقةً هادئة وبأغلبية كبيرة من الأصوات ما لم يتدخّل فيها مجلس الشيوخ: فإذْ ليس للمواطنين سوى مصلحة واحدة، لم تكن للشعب سوى إرادة واحدة.

أما في الطرف الآخر من الدائرة فيعود الإجماع: ويحصل ذلك عندما يعود المواطنون ـ وقد وقعوا تحت النّير ـ عديمي الحرّية والإرادة. إذّاك يُحوّل الخوفُ والتزلّفُ الاقتراعَ إلى مبايعة؛ ويكفُّ الناس عن المشاورة في الأمور؛ فإما أن يعبدوا [الشخص] أو أن يلعنوه. تلك هي الطريقة الخسيسة التي كان مجلس الشيوخ يلفّق بها الآراء تحت حكم الأباطرة. ويحدث في بعض المرّات أن يُحصَّن الأمرُ بضروب من الحيطة، مُسِفَّةٍ مضحكةٍ. من ذلك ما يشهد به تاسيت[1] من أنّ شيوخ المجلس، في حكم أوتون (Othon)، كانوا، وهم يقذفون فيتيليوس (Vitellius) بأشد الشتائم مقتاً، يعمدون إلى إثارة ضجيج مريع، وغايتهم من ذلك أنه لو شاءت الصدف فأصبح فيتيليوس صاحبَ الأمر فيهم لم يتمكّن من معرفة ما نطق به كلّ واحد منهم.

من شتىّ هذه الاعتبارات تنشأ القواعد العمليّة التي على منوالها يجب أن تُضبَطَ الطريقةُ التي بها تُفرَزُ الأصواتُ ويُوازَى بين الآراء، وذلك قدرَ ما يكون عليه استجلاءُ حقيقةِ الإرادة العامّة من سهولةٍ قد تزيد أو تنقص، وقدرَ ما تكون عليه الدولةُ من انحطاط قد يزيد أو ينقص.

---

(1) تاسيتوس (Tacite)، توفي سنة 120 م.، من أعظم أدباء العصور القديمة. ترك **التواريخ** (حوالى 107-108 م.) المعتبرة من أفضل الشهادات عن تلك العصور، كما خلف أيضاً **الحوليات** (حوالى سنة 117 م.).

لا وجود لقانون يقتضي الموافقة بالإجماع سوى قانون واحد: ألا وهو الميثاق الاجتماعي. وسببه أن الاجتماع المدنيّ هو من بين جميع الأفعال في الدنيا أكثرها حدوثاً بالإرادة؛ فإذْ كلُّ إنسان إنّما يولد حرّاً وسيّداً على نفسه، لم يكن لأيّ أحدٍ، كائناً ما كان، أن يصطنعه من غير رضاه أيّاً كانت التعِلّة التي يتذرع بها. أما تقرير القول إنّ ابناً يولد من أَمَةٍ إنما يولد عبداً فهو كتقرير القول إنّه لا يولد إنساناً أصلاً.

فإذا حصل، إذاً، إبّان سنّ الميثاق الاجتماعي أنْ وُجد معارضون له فمعارضتهم لا تُبطل العقدَ، بل تمنعهم هُمُ من أن يكونوا مشمولين به: ألا إنهم لَغرباء بين المواطنين. وعندما تؤسَّس الدولةُ يكون الدليل على رضاء المرء كامناً في موضع إقامته؛ فأن يقيم بالإقليم [le territoire] يعني أن يخضع للسيادة[32].

في ما خلا هذا، فإنّ صوت العدد الأكبر هو الذي يُلزِم دائماً سائرَ الأصوات الأخرى إلزاماً يكون من قبيل التابع للـ **عقد** نفسه. ولكن لسائل أن يسأل كيف يمكن لإنسانٍ أن يكون حرّاً وأن يُكرَه على الامتثال لإرادات هي ليست بإراداته؟ كيف أنّ المعارضين أحرارٌ وخاضعون مع ذلك لقوانين لم يوافقوا عليها؟

وجوابي أنّ المسألة مطروحة طرحاً سيّئاً. فإن المواطن يوافق على جميع القوانين حتى على تلك التي تُتَبَنّى رغماً عنه؛ بل وَفوق ذلك على تلك التي تعاقبه إنْ هو جَرُؤ على خرق أحدها. كما أن الإرادة الثابتة التي لـ **جميع** أعضاء الدولة هي **الإرادة العامة**، فإنما بها

[32] ينبغي دائماً أن ندرك أن هذا إنما يصدق على دولة حرّة؛ وفوق ذلك فإن الأسرة، والممتلكات، وانعدام ملجأ نلجأ إليه، وأحكام الضرورة، وصنوف العنف، قد تُكره ساكناً من السكان على ملازمة البلد على الرغم منه؛ وإذاك فإن إقامته ليست وحدها علامة لا على الرضاء بالعقد ولا على انتهاك العقد.

يكونون مواطنين وأحراراً[33]. وأما عندما يُقترَح قانونٌ ما على مجلس الشعب فليس المطلوب منهم بالضبط ما إذا كانوا يوافقون على الاقتراح أو يرفضونه، وإنما إذا ما كان الاقتراح مطابقاً للإرادة العامّة التي هي إرادتهم أو غير مطابق. وإذْ يُدلي كلّ واحد بصوته، فإنه يعبرّ عن الرأي الذي هو رأيه في هذا الشأن؛ ثُمّ من تعداد الأصوات يحصل إثباتُ الإرادة العامّة. فمتى انتصر إذاً الرأيُ المخالف لرأيي، فلا يدلّ ذلك على أيّ شيء آخر سوى أنّي كنت مخطئاً في رأيي، وأنّ ما كنت أقدّر أنه الإرادة العامّة لم يكن كذلك. أما لو أنّ رأيي الشخصي هو الذي انتصر فمعناه أني كنت سأقدم على عمل شيء آخر غير ما كنت أريد؛ وإذّاك ما كنت أكون حرّاً.

وفي حقيقة الأمر، هذا ما يفترض أنَّ كلّ الطبائع التي للإرادة العامّة لاتزال كامنةً في الأكثرية. فمتى كفّت عن أن تكون كامنة فيها، فكائناً ما كان الموقف الذي نتشيَّع له، انعدمت الحرية.

والحال أني بيّنت في ما تقدم قوله كيف تُستبدَلُ، أثناء المشاورات العمومية، الإرادة العامّة بإراداتٍ جزئية، فإني أشرت بما فيه الكفاية إلى الوسائل العمليّة لدرء هذا الشطط؛ وسوف أعود في ما يلي فأتكلم في ذلك. فأما في ما يتصل بعدد الأصوات النسبي اللازم لإقرار هذه الإرادة، فقد قدمت أيضاً المبادئ التي يمكن تعيينه وفقها. ألاَ إنّ فارقَ صوت واحد لَيلغي المساواة؛ كما أن وجود معارض واحدٍ يلغي الإجماع. ومع ذلك فثمة ما بين الإجماع

[33] يمكن للمرء أن يقرأ، وهو بجنوى، كلمة حرية على واجهة السجون وعلى أغلال سجناء الأشغال الشاقة. فأما أن يوضع هذا الشعار موضع تطبيق فهذا عمل جميل وعادل. وبالفعل، ليس هناك إلا الأشرار من جميع الطبقات يعوقون المواطنين عن أن يكونوا أحراراً. وأما في بلد يكون فيه جميع هؤلاء الناس في الأشغال الشاقة فلسوف نتمتع بحرية ليس هناك خير منها.

والمساواة درجات كثيرة لا متساوية من القسمة؛ ويمكننا أن نحدد ذلك العدد المناسب لكلّ درجة من الدرجات بحسب حالة الجسم السياسي واحتياجاته.

ثمة قاعدتان عمليتان عامتان يمكنهما أن تُستخدَما لضبط هذه النسب؛ فأما إحداهما فمفادها أنّه كلّما كانت المشاورات أهمَّ وأخطرَ، وجب على الرأي المنتصر أن يقارب الإجماعَ؛ وأما الأخرى فمفادها أنّه كلّما كانت القضية المستثارة تقتضي التعجيلَ بها وجب أن يُجعل الفارقُ المقرّر بين الأصوات فارقاً ضئيلاً: فإنه في ما يتصل بالمشاورات التي لابد من إتمامها على الفور وجب الاكتفاء بالأكثرية زائد واحد. تبدو أولىَ هاتين القاعدتين أكثر ملاءمةً للقوانين، بينما تبدو الثانية أكثر ملاءمةً لسائر الشؤون. وكائناً ما كان الأمر، فبناء على التوليفات بينهما تنبني أفضل العلاقات التي يمكن تعيينها للأكثريّة لأجل أن تبتّ الأمورَ.

الفصل الثالث

في الانتخابات

أما ما اتصل بالانتخابات الأميرية وبانتخابات الحكام، وهي، كما قلت آنفاً، من قبيل الأفعال العويصة، فتوجد طريقتان لإجرائها ألا وهما: الاختيار والقرعة. ولقد استُخدمت كلتاهما في شتى الجمهوريات؛ ونحن مازلنا نشهد، حاليّاً، مزيجاً عويصاً جدّاً منهما في الإجراء الانتخابي لـدوج البندقية.

يقول مونتسكيو إنّ «التصويت بالقرعة من طبيعة الديمقراطية». وإني لئن أسلّم بهذا القول أسأل كيف يحصل هذا؟ ويتابع مونتسكيو قائلاً إنّ «القرعة طريقة في الانتخاب لا تظلم أحداً: فهي تترك لكلّ

مواطن فسحةَ أملٍ معقولةً بأن يخدم الوطن». غير أني لا أرى في هذه المزاعم تعلاتٌ كافية.

إذا أخذنا في حسباننا أن انتخاب الرؤساء وظيفة من وظائف الحكومة لا من وظائف السيادة، لأدركنا لماذا تلائم طريقةُ القرعةِ ملاءمةً أكثر طبيعةَ الديمقراطية حيث تكون الإدارة أفضل بقدر ما تكون أفعالها أقلّ.

ما من ديموقراطيّة حقّانية إلاّ وفيها تكون ولاية الحكم لا لتحصيل فائدة وإنما لتحمّل مأمورية شاقة لا يجوز، على وجه صحيح، فرضها على شخص دون آخر. وحده القانون يستطيع فرض هذه المأمورية على من تقع عليه القرعة؛ فإذّاك ـ وقد كان الشرط متساوياً بين الجميع، ولم يكن الاختيار تابعاً لإرادة إنسانية ما ـ انتفى مطلقاً وجودُ أيٍّ تطبيق خاص من شأنه أن يفسدَ الطابعَ الكلي الذي للقانون.

وأمّا في الأرستقراطيّة فالأميرُ يختار الأميرَ، والحكومةُ تحافظ على نفسها بنفسها، وهاهنا بالذات يأتي التصويت في مقامه الأصلح.

ومن شأن المثال الذي لنا في انتخاب دوج البندقيّة أن يؤيد هذا التمييز لا أن يقوّضه، كَلّا: فإنّ هذا الشكل المخضرم يلائم حكومةً مختلطة. وذلك أنه من الخطأ أن تؤخَذ حكومةُ البندقيّة على أنها أرستقراطيّة حقانيّة. إنْ لم يكن للشعب، البتّة، من حصّة في هذه الحكومة، فلأنّ النبلاء فيها هم الشعب أنفسهم. إن حشْدًا من فقراء البَرْنابوتْ لم يقترب قطّ من أي ولاية حكم كانت؛ فهو لم يكن له من نبالته سوى لقب «صاحب السعادة» الزائف، وحقّ حضور المجلس الكبير. ولَمّا كان لهذا المجلس من كثرة العدد ما لمجلسنا العام في جنيف، لم يكن لأعضائه أصحاب الشهرة والعزة أزيدُ ممّا

لمواطنينا البسطاء. يقيناً أنه لو نحينا جانباً التباينَ الأقصى القائمَ بين الجمهوريتين كلتيهما، لَماثَلت بورجوازية جنيف أشرافَ البندقيّة؛ ولماثل مواليدُ [مدينتنا] وأهْلونا حَضَرَ البندقيّة وشعبَها؛ ولماثل فلاحونا رعاياها العائشين في يابِسَتِها: مفاد الأمر أخيراً، كائناً ما كانت الطريقة التي بها نقدّر هذه الجمهورية، وبصرف نظرنا عن كِبَرِها، فليست حكومتها بالأرستقراطية أكثر مما عليه حكومتنا. أمّا والحال أنه ليس لنا البتة أيُّ رئيس لمدى الحياة فإن وجه الاختلاف، كل الاختلاف، أنه ليس لنا بنظام القرعة الحاجةُ نفسُها.

والمرجح أن مساوئ الانتخابات قليلةٌ في كنف ديمقراطية حقانيّة، فإذْ لَمّا كان كلُّ شيءٍ في هذه متساويا أكان ذلك من حيث الأخلاق الجارية والمواهب أو من حيث القواعد العملية والثروة، صار الاختيار من عدمه سواءً. غير أني كنت قبلئذٍ قد ذكرت أنه لا وجود البتة لديمقراطية حقانية.

عندما يحدث مزجٌ بين الاختيار والقرعة، وجب على الأول أن يخدم المناصبَ التي تقتضي مواهبَ خصوصية كالوظائف العسكرية بينما الثاني يلائم من الوظائف ما يكفي الحسُّ السليم والعدالةُ والنزاهةُ لأدائه، وذلك هو شأن الوظائف القضائية مثلاً، لأنّ هذه الصفات مشتركة بين جميع المواطنين في دولة تكوينها صالح.

أما في الحكومة الملوكيّة فلا محلّ للقرعة ولا للتصويت. لَمّا كان الملك، بمقتضى الحق، هو وحده الأمير، وكان الحاكمَ الأوحدَ الأحد، فإنّ اختيار مساعديه يعود إليه هو وحده لا لأحد سواه. وأما لابييه دو سان بيار فعندما اقترح الإكثار من مجالس الملك في فرنسا، وأن يُنتخَب أعضاؤها بالتصويت السريّ، لم يكن يدري أنّه إنما كان يقترح تبديل هيئة الحكومة.

قد يظلّ أمامي أن أتحدث في الطريقة التي بها يُدْلى بالأصوات وبها تُحصَى في مجلس الشعب؛ ومع ذلك فربما، في هذا الصدد، سيشرح لنا المسارُ التاريخيُّ للسياسة المدنية الرومانية شرحاً أبرزَ كلَّ القواعد العملية التي قد يكون في استطاعتي أن أقيمها. ما على القارئ الحصيفِ غضاضة بأن يدقق النظر، ولو قليلاً، في الكيفيّة التي تعالَج بها الشؤونُ العمومية والخصوصيّة داخل مجلس من مئتي ألف شخص.

الفصل الرابع

في مجالس الشعب الرومانيّة

ليس عندنا البتة أيّ آثار مثبتة جيداً عن العهود الأُولى لروما؛ بل إن ظاهرَ الأمر، في الناحية الأكبر منه، هو أنَّ أغلبَ ما يُطلق من مزاعم إنما هو من قبيل الخرافات[34]؛ وأنّ قسماً من حوليّات الشعوب، على العموم، وهو قسمها الأكثر إفادةً بالمعرفة، ونعني تاريخ استقرار تلك الشعوب، هو ما نحن في أشدّ العوز إليه. تخبرنا التجربة بالأسباب التي منها تتأتّى الانقلاباتُ والثوراتُ في الممالك؛ ولكن، والحال أنه لم نعد نرى اليوم شعوباً تتكوّن قبالتنا، فليس لنا سوى افتراضات لتفسير كيف كانت قد تكوّنت.

لنا، على الأقل، في ما نلفاه من عادات قائمة ما يشهد على أن لهذه الأعراف أصولاً. ومِن التقاليد التي ترجع إلى تلك الأصول ما

---

[34] اسم **روما** هذا، والذي يزعم بعضُهم أن أصله من **رومولوس**، يعود إلى أصل إغريقي، ويعني **القوّة**؛ واسم **نوما** إغريقي أيضاً، ويعني **القانون**. فيا له من عارض عجيب بين الأشياء، وهو أن نرى أوّلَ من حكم روما، مَلِكها الأول ومَلِكها الثاني، وقد تَلقّى كلاهُما، مُسْبَقاً، اسماً ذا علاقة بما سيقوم به من أعمال.

يشهد له الثِّقاتُ وتثبته أقوى الأدلّة، فوجب أخذه مأخذ يقينٍ لا مزيد عليه. ألا إنّ تلك لهي القواعد العملية التي سعيت إلى استقصائها وأنا أبحث كيف أن شعباً من شعوب الأرض، وهو أكثرها حريّةً وأكثرها قدرةً واقتداراً، كان يمارس سلطانَه الأعلى.

على إثر تأسيس روما، قُسِّمت الجمهوريّةُ الوليدة، والمقصود بها الجيشُ الذي هو جيش مؤسِّسها والمؤلَّف من آلْبِيِّين[35]، ومن سابِينِيِّين[36]، ومن غرباء[37]، إلى ثلاث طبقات اشْتُقَّ لها من هذا التقسيم اسمُ **القبائل** (tribus). قُسِّمَت كلُّ قبيلة إلى عشر عشائر [كيريا = curia]، وكل عشيرة إلى فصائل [دوكيريا = decuria]؛ وعلى رأسها عُيِّن رؤساء لقِّبوا برئيس عشيرة [كيريون = curions] وبرئيس فصيلة [دوكيريون = decurion].

أضف إلى ذلك أنّه كانت تُفرَز من كلّ قبيلة كتيبةٌ من مئة راكب، أو فارس، تُدعى بكتيبة المئة [centurie]؛ فنتبين من ذلك كيف أن تلك التقسيمات التي كان الاضطرار إليها ضعيفاً في الحاضرة، لم تكن في بادئ أمرها سوى تقسيمات عسكرية. ولكن البادي أنّ غريزة حبّ العظمة كانت تحمل مدينة روما الصغيرة على أن تتخذ لنفسها، على نحو مسبق، نظاماً مدنياً يلائم عاصمةَ العالم.

ثم سرعان ما نتج من هذا التقسيم الأوّل أحد المساوئ: فإذْ دامت قبيلةُ الآلْبِيِّين وقبليةُ السابِينِيِّين على حالهما بينما ما انفكت تتنامى قبيلةُ الغرباء بتوافد هؤلاء على الحاضرة توافداً مستديماً، فإن هذه القبيلة الأخيرة فاقت نموّاً القبيلتين الأخريين. أما الدواء الذي

---

[35] Ramnenses.

[36] Tacienses.

[37] Luceres.

وجده سرفيوس (Servius) لهذا الشطط الخطير فهو أنْ غيّر التقسيم، وأنْ ألغى التقسيمَ بحسب الأعراق واستعاض عنه بتقسيم آخر استمده من مواضع بالمدينة كانت تحتلّها كلّ قبيلة. بدلاً من ثلاث قبائل أقرّ سرفيوس أربعاً تحتلّ كلّ واحدة منها هضبةً من هضاب روما وتسمى باسمها. على هذا النحو، فإذْ أصلح التفاوت الحاليّ زاد على ذلك فتحصن ضده في المستقبل؛ ولأجل ألاّ يأتي تقسيمُه هذا بحسب الأمكنة فقط، وإنما بحسب البشر أيضاً، فقد حجّر على سكّان حيٍّ من الأحياء أن ينتقلوا إلى حيٍّ آخر؛ وهو ما منع الأعراق من الاختلاط.

ثمَّ إنَّ سرفيوس ضاعفَ كتائبَ الفرسان الثلاث السابقة؛ وأضاف إليها اثنتي عشرة كتيبة أخرى، ولكنّه فعل ذلك بِلُزومِهِ دائماً جميعَ الأسماء القديمة؛ وإنّ لفي ذلك وسيلةً بسيطةً وحصيفةً بها استكمل التمييزَ بين هيئة الفرسان وهيئة الشعب، من غير أن يدفع هذا الأخير على الهَمْهَمَة.

وأضاف سرفيوس إلى هذه القبائل الحضرية الأربع خمسَ عشرة قبيلة أخرى تدعى بالقبائل الريفيّة لتكوّنها من سكّان البادية ومقسّمة على مقاطعات. عقب ذلك، أقيمت كتائب جديدة بالمقدار نفسه حتى ألفى الشعبُ الروماني نفسَه، آخرَ المطاف، مقسماً على خمسٍ وثلاثين قبيلة، وهو العدد الذي دامت عليه تلك القبائل ثابتةً حتى نهاية الجمهوريّة.

من هذا التمييز بين قبائل المدينة وقبائل الريف نتج أثرٌ حقيقٌ بالملاحظة، وذلك لأنّه لا وجود البتة لمثال آخر سواه، ولأنّ روما تُدين له بالمحافظة على أخلاقها الجارية وبتنامي إمبراطوريتها. ربما يذهب في ظنّ بعضهم أنَّ القبائل الحضرية سرعان ما استحوذت على

القوة وعلى آيات الشرف وأذلّت القبائل الريفيّة. غير أن ما حصل هو العكس: فللرومانيين الأوائل مَيْلاً معلوماً إلى الحياة الريفية. وقد أتاهم هذا الميل من المؤسس الحكيم الذي جعل الحريّة مشفوعةً بالأعمال الريفيّة والعسكرية، وترك للحاضرة، إنْ جازت العبارة، الفنونَ والمهنَ، وكذلك الدسائس والإثراء والعبوديّة.

على هذا النحو، لَمّا كان كلُّ مَن هو مِن أصحاب المجد في عين روما يعيش بين الحقول ويخدم الأرض، اعتاد الناسُ ألاّ يبحثوا إلاّ هنالك عن ضروب الدّعم للجمهوريّة. وإذْ كانت هذه الحالةُ هي حالةُ أعيانِ الأشراف، فإنها كانت تحظى بالتبجيل والاحترام من لدن جميع الناس؛ وكانت حياةُ القرويّين، وهي حياةُ بساطةٍ وكدحٍ، مفضّلةً على حياة البورجوازيّين في روما، وهي حياة دعةٍ واسترخاءٍ؛ ولكَمْ كان أحدُهم سيكون بروليتاريّاً شقيّاً في الحاضرة لو أن مُزارعاً في الريف أضحى مواطناً محترماً [بالمدينة]. كان فارون (Varron)[2] يقول عن حقّ إنّ أسلافنا الشُّهَماء قد أقاموا في القرية المشتلةَ التي منها سينبت هؤلاء الرجال البواسل والصناديد الذين كانوا يدافعون عنهم أيّام الحرب ويطعمونهم أيام السلام. وأما بلين (Pline)[3] فيقول جازماً بواقعية إنّ القبائل العائشة في الحقول إنما كانت تنال العزة والشرف بفضل الرجال الذين كانوا يؤلفونها؛ بينما يُنقَل الجبناءُ، على وجه الخزي والعار، إلى قبائل الحاضرة لإلحاق الذلّ والهوان بهم. وإذْ جاء السَّابِينِيُّ، أبيوس كلوديوس (Appius Claudius)، روما

(2) فارون المتوفى سنة 27 ق.م. كاتب روماني، ألف بالخصوص في الاقتصاد الريفي، وفي اللغة اللاتينية.

(3) بلين المتوفى سنة 79 م. كاتب روماني، ألف بالخصوص في الاقتصاد الريفي، وفي اللغة اللاتينية.

ليستقر بها، فقد غُمِرَ تشريفاً وتبجيلاً، وسُجِّل في قبيلة ريفيّة أُسمِيَت لاحقاً باسم عائلته. وأخيراً، فإن جميع العتقاء من العبيد ينضمون إلى القبائل الحضرية دون القبائل الريفيّة أبداً؛ وليس هناك، طوال عهد الجمهوريّة كاملاً، مثال واحد عن أحد هؤلاء العتقاء أيّاً كان قد توصّل إلى منصب في ولاية الحكم أيّاً كان، والحال أنه صار مواطناً.

كانت هذه القاعدة العملية قاعدة جيّدةً؛ بيد أن استعمالها بلغ بها مبلغاً بعيداً جداً حتى لَنتج منه في النهاية تغييرٌ، وبالتأكيد شططٌ في نظام المدينة.

من ذلك، أوّلاً، أنّ الرقباء ـ بعد أن احتكروا طويلاً حقَّ نقل المواطنين من قبيلة إلى أخرى نقلاً تحكّميّاً ـ أجازوا لغالبيتهم تسجيلَ أنفسهم ضمن القبيلة التي يختارونها بملء رغبتهم؛ ولم تكن هذه الإجازة صالحة لأيّ شيء، بل إنها حرمت الرقابةَ من واحد من أقوى مقوّماتها المحركة. زد على ذلك أنّه ـ لَمّا كان كبار القوم وذوو السلطان جميعاً يسجّلون أنفسهم في قبائل الريف، وكان العُتَقاء من العبيد، وقد صاروا مواطنين وظلوا في قبائل الحاضرة ـ فإنّ القبائل، على وجه العموم، لم يعد لها لا موضع ولا إقليم، وإنما أصبحت جميعها مختلطة منتهى الاختلاط حتى لم يعد يمكن فرز أعضاء كلّ قبيلة على حدة اللّهمّ بالسجلّات؛ على هذا النحو انتقل لفظ قبيلة من دلالته العينية إلى دلالته الشخصية، أو قل بالأحرى أصبح وهماً أو كاد.

ولَمّا كانت أيضاً قبائلُ الحاضرة على مسافة قريبة من مجالس الشعب فقد حدث أيضاً أن وجدت نفسها أقوى القبائل فيها فباعت الدولة للذين لا يستنكفون من اشتراء أصوات الأوباش الذين يؤلفون تلك المجالس.

أمّا في ما يتصل بالعشائر، فإن المؤسس، بوضعه عشر عشائر داخل كل قبيلة، جعل الشعبَ الروماني كلّه، وهو المحبوس حائلذٍ داخل أسوار المدينة، يجد نفسه مؤلفاً من ثلاثين عشيرة، لكلّ واحدة منها معابدها وآلهتها ومأموروها وكهنتها وأعيادها التي كانت تدعى باسم كومبيتاليا (compitalia)، وهي شبيهة بالباغاناليا (paganalia)، وهي أعياد سنّتها لنفسها، بعد ذلك، القبائلُ الريفيّة.

عندما أقام سرفيوس تقسيماً جديداً، لم يكن ممكناً للعدد ثلاثين هذا أن يُوزَّع بالتساوي بين القبائل الأربع، فامتنع سرفيوس عن تغييره امتناعاً قاطعاً؛ وأما العشائر المستقلّة عن القبائل فصارت ضرباً من التقسيم المغاير لسكّان روما: ومع ذلك، لم تعد المسألةُ البتّة مسألةَ عشائر، لا وسط القبائل الريفية ولا وسط الشعب الذي يؤلّفها، فإذْ صارت القبائلُ محضَ مُنْشأةٍ مدنيّة، واستُحدِث نظامُ تجنيدٍ مغايرٍ، عادت التقسيمات العسكريّة التي سنّها رومولوس (Romulus) بلا جدوى. على هذا النحو، فلئن كان كلّ مواطن مسجلاً في قبيلة فقلّ وندر أن يكون مسجلاً في عشيرة.

ثمّ إنّ سرفيوس زاد على ذلك فوضع تقسيماً ثالثاً لا علاقة له قَطُّ بالتقسيمين السابقين، ولكنه صار، بحكم نتائجه، أهمَّ التقسيمات جميعاً: وزّع سرفيوس كلَّ الشعب الروماني على ستّ طبقات لم يميّز بينها لا بالموضع ولا بالشخص، وإنما بالممتلكات، تمييزاً جعل الطبقات العليا تضمّ الأغنياءَ، والسفلى تضمّ الفقراءَ، والوسطى تضمّ أصحابَ الثروات المعتدلة. عن هذه الطبقات الستّ تشعّبت مئةٌ وثلاثٌ وتسعون هيئة أخرى نُعِتَتْ بـ **مجالس المئة [المئويات** = centuries]؛ وكانت هذه الهيئات متشعبةً التّشعُّبَ غايتَه حتى أنّ الطبقة العليا كانت تضمّ وحدها ما يربو على نصف تلك **المئويات**، بينما لا تضم الطبقة السفلى إلاّ **مئوية** واحدة. ومحصّلة ذلك أن أقلَّ

الطبقاتِ أفراداً هي أكثرها **مئوياتٍ**، وأنّ الطبقة السفلى بأكملها لا تعدّ سوى **مئوية** واحدة رغم أنها تضمّ لوحدها ما يربو على نصف سكّان روما.

لأجل ألاّ ينْفُذَ الشعبُ إلاّ قليلاً إلى نتائج هذا الشكل الأخير، عمد سرفيوس إلى إصباغ مظهر عسكريّ عليه: فأدرج في الطبقة الثانية **مئويتين** من حملة الدروع، وفي الرابعة **مئويتين** من حِرَفِيِّي العتاد الحربي؛ وعدا الطبقة الأخيرة، فقد ميّز سرفيوس داخل كلّ طبقة بين الشبّان والمُسِنِّين، أيّ بين من يلزمهم حمل السلاح ومن أعْفتهم القوانينُ منه؛ وغالباً ما أدّى هذا التمييز بالسن ـ أكثر مما أدى إليه التمييز بالممتلكات - إلى معاودة الإحصاء أو قل التعداد؛ وفي آخر المطاف، أراد سرفيوس أن ينعقد المجلسُ في ميدان الشّانْ دو مارس، وأن يحضره جميع من كانوا في سنّ حمل السلاح.

وأما السبب الذي لأجله لم يتّبع سرفيوس التمييزَ نفسَه داخلَ الطبقة السُّفلى بين الشباب والمسنين فكوْنُ الدهماء التي تتكون منها هذه الطبقة لا تُمنح شرفَ حمل السلاح لتدافع عن الوطن؛ كان لابدّ للناس من مساكن [عائلية] حتى يحقّ لهم الدفاع عنها: ولذلك فإن تلك العساكر التي تزدان بها جيوشُ الملوك في أيامنا هذه ربما لن ترى واحداً منها إلاّ ويُطرَد باحتقار من فوج رومانيّ عندما كان الجنود وقتذاك حماةَ الحرية.

ومع ذلك، لم يزل هناك تمييز داخل الطبقة السفلى بين البروليتاريين ومن كانوا يلقَّبون بـ «أهل الإحصاء بالرأس» (capite censis). فأما الأوّلون، وهم الذين لم يعدموا كلّ شيء، فكانوا على الأقلّ يوفّرون للدولة مواطنيها؛ بل وكانوا بعضَ المرات يوفّرون لها الجنود إنْ دعت إلى ذلك احتياجاتٌ عاجلة. وأمّا الذين لا يملكون شيئاً البتّة، وهم الذين لا يمكن تعدادُهم إلاّ بعدد رؤوسهم، فكان

يُنظَر إليهم وكأنهم عدمٌ؛ وكان ماريوس (Marius) أوّلَ من تنازل فقبل بتجنيدهم.

ليس لي هاهنا أن أقرّر إذا ما كان هذا التعداد الثالث حسناً أو سيّئاً في حدّ نفسه، وإنما أظنّني قادراً على الجزم بأنّه لم يكن هناك من شيء سوى أخلاق الرومانيين الأوائل وعاداتهم البسيطة، وتنزّههم عن المنفعة، وميلهم إلى الزراعة، واحتقارهم التجارةَ والجشعَ على الربح، حتى تكون ممارستُه ممكنةً. أَلاَ هل مِن شخص يُريني شعباً حديثاً يجوز عنده للجشع الضاري، وللروح القلقة، وللمكائد، وللترحّل المتواصل، وللانقلابات الدائمة في البخوت، أنْ تترك مثل هذا التأسيس قائماً لعشرين عاماً من غير قلب كل الدولة؟ فحريٌّ بنا أن نلاحظ أنَّ الأخلاق الجارية والرقابة، إذْ كانت أقوى من هذا التأسيس فقد خلصته من المفاسد التي تشوبه في روما، كأنْ يُدرَج غنيٌّ ما في طبقة الفقراء من فرط تباهيه بثرائه.

يمكننا بيُسْر أن نفهم من هذا الأمر في مجمله لماذا لا تُذكَر قَطّ إلاّ خمس طبقات تقريباً، والحال أنّ هناك ستّ طبقات: فإنّ الطبقة السادسة، إذْ لم تكن تزوّد الجيشَ بالجنود والشّانْ دُو مارْس[38] بالناخبين، وإذْ لم يكن لها تقريباً من نفع للجمهوريّة، أيّاً كان النفع، فقَلّ وندر أن يُحسَب لها حسابٌ.

هكذا كانت مختلفُ التقسيمات التي للشعب الروماني. لننظر الآن في الأثر الذي تحدثه في المجالس. تسَمَّى هذه المجالس، وهي

[38] وإنْ قلتُ «شّانْ دو مارْس» (Champ de Mars) فلأنّ فيه تجتمع مجالسُ الشعب المئوية؛ وأما بالنسبة إلى الشكلين الآخرين فكانا كلاهما يجتمع في مكان يسمى بالمنتدى [الفوروم = forum] أو يجتمع في أيّ مكان آخر؛ وإذّاك يكون لـ **أهل الإحصاء بالرأس** (capite censi) من النفوذ ومن السلطة ما كان لأصحاب المرتبة الأولى من المواطنين.

التي يُدعَى إلى قيامها على وجهٍ مشروع، **مجالس الشعب** (comices): وعادةً ما تجتمع في ميدان روما أو في الشّانْ دو مارس، وتتفرع إلى مجالس شعب عشائرية، ومجالس شعب مئوِيّة، ومجالس شعب قبائلية، وفق هذه الأشكال الثلاثة التي كان ترتيب المجالس يُبنى عليها. كانت مجالس الشعب العشائرية من إنشاء رومولوس، والمئويّة من إنشاء سرفيوس، والقبائلية من إنشاء مَنابِرة الشعب (tribuns du peuple). ليس هناك من قانون قط وأصبح نافذاً، ولا من حاكم قط وتمّ انتخابه، إلاّ وكان ذلك داخل مجالس الشعب. وإذْ لم يكن هناك مواطن قَطّ إلاّ وكان منضوياً إلى عشيرة أو إلى مئوية أو إلى قبيلة، فالتالي أنه لم يكن هناك مواطن قَطّ معدوماً من حقّ الانتخاب، وأنّ الشعب الروماني كان حقيقةً صاحبَ السيادة في الحق وفي الواقع.

لأجل أن تلتئم مجالسُ الشعب، على وجه مشروع، وأن يكتسب ما يُقرَّرُ داخلها صفةَ القانون النافذ، لابدّ من ثلاثة شروط: فأما **أوّلها** فأنْ تكون الهيئةُ، أو قُلْ الحاكم الذي دعاها إلى الالتئام متصفاً بالسلطة اللازمة لأداء ذلك؛ وأما **ثانيها** فأن تحصل الجلسةُ في يوم يبيحه القانون؛ وأما **ثالثها** فأن يكون الطالعُ طالعَ سعْدٍ.

ليس للشرط الأول من حاجة إلى تفسير دواعيه؛ وأما الثاني فهو شأن من الشؤون النظامية: ليس مباحاً أن تُقام مجالسُ الشعب أيامَ العطلة وأيامَ السوق، فخلالها يأتي أهلُ الريف مدينةَ روما لقضاء حوائجهم، فلا يكون لهم متسعٌ من الوقت لصرف نهارهم في الساحة العمومية. وأمّا ثالثها، فبه يمسك مجلسُ الشيوخ بعنان شعب أبيٍّ شديدِ الوثْب، وبه يهدّئ، في الوقت المناسب، من حميّة المَنابِرة النازعين إلى الشّقاق؛ ولكن هؤلاء اصطنعوا المزيد من الوسائل للتخلّص من هذا العائق.

لم تكن القوانين ولم يكن انتخاب الرؤساء هما النقطتان الوحيدتان المبسوطتان على أنظار مجالس الشعب: فإذ اغتصب الشعبُ الرومانّي أهمَّ ما للحكومة من وظائف، أمكننا القول بأنّ مصير أوروبّا قد تمّ بَتُّه داخل هذه المجالس. وكان هذا التنوّعُ في الموضوعات مصدراً لشتى الأشكال التي تتخذها هذه المجالس، وذلك وفق المسائل التي كان على الشعب أن يفصل فيها.

لأجل الحكم في شتىّ هذه الأشكال، فكافٍ أن نقارن بعضَها ببعضٍ. لَمَّا أنشأ رومولوس العشائرَ قصد من ذلك أن يكبح مجلسَ الشيوخ بالشعب والشعبَ بمجلس الشيوخ، وهو باسطٌ لسيادته على كليهما بالمِثْل. بفضل هذا الشكل فقد أعطى إذاً رومولوس للشعب سلطةَ العدد كلّها ليعدّل بها سلطةَ القوة والثروة اللذين تركهما للأشراف. ولكن هدياً بروح الملوكيّة، منح رومولوس للأشراف مزيداً من الفوائد بواسطة تأثير أنصارهم في أكثريّة الأصوات. هكذا كانت منظومةُ الأعيان والأنصار العجيبة عملاً رائعاً حققته السياسة وحققه الضمير الإنسانيّ. ومن دونه ما كان لطبقة الأشراف، وهي التي تتنافى كلّ المنافاة مع روح الجمهوريّة، أن تتمكن من الدوام. وحدها روما حازت الشرفَ بأن قدمت للعالم هذا المثال الجميل الذي لم ينتج منه أيُّ شَطَط قَطُّ، ولكن لم يعمل به أحدٌ قطّ.

وإذْ دام الشكل العشائريّ عينُه تحت ظل الملوك إلى عهد سرفيوس، ولم يُعتَبَر حكمُ آخرِ ملكٍ من أسرة تاركينيوس **(Tarquin)** حكماً مشروعاً، فقد وُسِمَت القوانينُ الملوكية باسم القوانين العشائرية.

وأمّا في ظل الجمهوريّة فإن العشائر ـ وهي المقصورة دوماً على القبائل الحضرية الأربع حتى أنها لم تعد تضمّ إلاّ دهماء روما ـ لا تلائم لا مجلسَ الشيوخ الذي كان على رأس الأشراف، ولا

المَنابِرة الذين، ولئن كانوا من الجمهور، كانوا على رأس الميسورين من المواطنين. فقدت العشائرُ إذاً ما كان لها من حظوة وبلغ منها الإذلالُ مبلغَه حتّى أنّ حملةَ فؤوسها الثلاثين صاروا، وهم مجتمعون، يؤدّون أعمالاً أوْجب بمجالس الشعب العشائرية أن تؤديها.

كان التقسيم **بالمئويات** مواتياً للأرستقراطيّة كلّ المواتاة، حتى أن المرء لا يفهم من الوهلة الأولى كيف لا ينتصر مجلسُ الشيوخ دائماً في مجالس الشعب التي تحمل هذا الاسم، والتي يُنتخَب بواسطتها القناصلُ والرّقباءُ وسائرُ حكّام الكراسيّ العاجيّة. وهكذا في واقع الأمر: فمن مئةٍ وثلاث وتسعين **مئوية** كانت تشكل الطبقات الستّ لكلّ الشعب الرومانّي، فإن الطبقة العليا -والحال أنها تضمُّ ثمانيَ وتسعين **مئوية**، وأن الأصوات لا تُعدّ إلاّ بالمئويات ـ كانت، كطبقة عليا، تفوز وحدها على جميع الطبقات الأخرى بعدد الأصوات. ومتى كانت جميع هذه **المئويات** على اتفاق كَفَّ حتىً احتساب بقية الأصوات؛ وأُمْرِرَ القرارُ الذي اتخذه العددُ الأقلّ على أنه قرار الأكثرية؛ كما يمكن القول إن الفَصْلَ في المسائل داخل مجالس الشعب **المئوية** كان بالأحرى يتم بأكثريّة الرّيالات لا بأكثريّة الأصوات.

غير أن هذه السلطة القصوى كان يتم تعديلُها بوسيلتين اثنتين: فأمّا **أُولاهما** فهي اندراجُ القبائل عادةً والكثير من العامّة دائماً في طبقة الأغنياء اندراجاً جعلهم يعدّلون بكفتهم كفّةَ النفوذ الذي للأشراف في صفوف هذه الطبقة العليا.

وأما **ثانيةُ** الوسيلتين فتكمن في هذا: بدلاً من جعل **المئويات** هي التي تستهلُّ التصويتَ وفق ترتيبها، مما يجعله يبدأ دائماً من المئوية الأولى، يُعْمَدُ إلى القرعة التي بمقتضاها تُجري الطبقةُ

الموسومةُ بالقرعة الانتخابَ وحدها دون غيرها[39]؛ عقب ذلك تُدعى سائرُ **المئويات** الأخرى إلى التصويت في يوم مغاير وفقَ ترتيبها فتُكَرّر الانتخابَ الأولَ، وعادةً ما تثبت ما كان قد جاء به. على هذا النحو، فإن النفوذ الذي للمثال يُنتزَع من المرتبة ليُمنح إلى القرعة جرياً على مبدأ الديمقراطية.

ثمة مزيّةٌ أخرى تنتج كذلك من هذه العادة الجارية، ألا وهي أنّ مواطنيّ الريف يجدون بين الانتخابات الأولى والثانية ما يكفي من الوقت للاستخبار عن جدارة المرشح المعيَّن تعييناً وقتيّاً، من أجل ألاّ يدلوا بأصواتهم إلاّ وهم على بيّنة من أمرهم. ثم إن هذا العرف آل إلى إبطال العمل به بتعلة التعجيل بالشؤون؛ وهكذا جُمِعت الانتخاباتُ الأولى والثانية في يوم واحد.

كانت مجالسُ الشعب القبلية مجلسَ الشعب الروماني حقّاً. وكانت لا تقام إلا بدعوة من المَنابِرة؛ وفيها كان المَنابِرة يُنتخبون ويعرضون استفتاءاتهم. وعِلاوةً على أن مجلس الشيوخ لم يكن له فيها البتة موقع جلوسٍ، لم يكن له أيضاً حتى حق الحضور؛ بل إن الشيوخ إذْ كانوا مكرهين على أن يطيعوا قوانينَ لم يصوتوا عليها، فإنهم كانوا، على هذا الوجه، أقلّ حريّةً من أدنى مواطن روماني. وهذا ضرب من الجور ما أنزل الله به من سلطان، كان كافياً وحده لإبطال مراسيم هيئةٍ لا يحظى جميع أعضائها بالقبول في مجالس الشعب هذه. فهبْ أنّ جميع الأشراف اشتركوا فيها وفقَ الحق الذي يعود لهم كمواطنين، فإنهم، وقد عادوا داخلها مجرد أشخاص، ما

---

[39] كان الاختيار يقع على هذه **المئوية** بالقرعة فسميت لذلك «صاحبة الامتياز» (prae rogativa) إذ بذلك تكون أوّل من يُدعى للتصويت؛ ومن هذا الأصل جاءت الكلمة الفرنسية [prérogative = امتياز].

كان يكون لهم تأثيرٌ يذكر في شكل من الانتخابات تعدّ الأصواتُ فيه وتحصى بالرأس، ويستطيع أدنى بروليتاري ما يستطيعه رئيس مجلس الشيوخ.

نرى إذاً كيف أنه إضافة إلى [حُسْن] الترتيب الناتج من مختلف هذه التوزيعات لأجل إحصاء أصوات شعب عظيم ما بلغت العظمة، فإن هذه التوزيعات لا تنحصر في أشكال بلا معنى ولا قيمة في حدّ ذاتها، وإنما كانت لكل واحد منها آثارٌ تأتي على نسبة وجهات النظر التي تجعله شكلاً مفضلاً على غيره.

من دون أن ندخل، بصدد هذا، في تفصيلات أكثر إسهاباً، تتأتّى من الإيضاحات السابقة نتيجةٌ مفادها أن مجالسَ الشعب القبلية أكثرُ مواتاةً للحكومة الشعبيّة، وأن مجالسَ الشعب المئويّة أكثرُ مواتاةً للأرستقراطية. أمّا بالنسبة إلى مجالس الشعب العشائرية حيث كانت دهماء روما تشكّل وحدها الأكثرية، ولم تكن صالحة لشيء اللّهمّ لتعزيز الطغيان والمرامي الخسيسة، فلزم أن تنتهي إلى بوار نفوذها وسوء ذكرها، حتى أنّ المنشقين أنفسهم أمسكوا عن وسيلة من شأنها أن تكشف جيّداً عن مكائدهم. واليقين اليقين أن ما للشعب الروماني من مهابة وجلال لا يوجد إلاّ في مجالس الشعب المئويّة التي كانت وحدها مجالس تامة جامعة، بالنظر إلى أن مجالس الشعب العشائرية خالية من القبائل الريفيّة، ومجالس الشعب القبائلية خالية من شيوخ المجلس والأشراف.

لأوائل الرومانيين طريقةٌ في إحصاء الأصوات بسيطةٌ كبساطة أخلاقهم الجارية، حتى وإنْ كانت تقل بساطةً عن اسبارطة. يصرّح كلّ شخص باختياره بأعلى صوته، وكاتب الجلسة يسجّل وقائع الانتخاب واقعةً واقعةً: تحدّد أكثريةُ الأصوات داخل كل قبيلة الانتخابَ القبلي؛ وتحدّد أكثريةُ الأصوات بين القبائل الانتخابَ

الشعبي. وعلى هذا النحو أيضاً، تجري الانتخابات داخل العشائر وداخل المئويات. ظلّ هذا العرف صالحاً ما ظلت الأمانة تسود صفوفَ المواطنين، وما ظل كل واحد منهم يخجل من إسداء صوته جهراً إلى رأي غير عادل أو إلى مواطن عديم الأهليّة؛ ولكن متى دبّ الفساد في كيان الشعب وأصبحت الأصواتُ تُباع وتُشترى حتى أصبح أَولى بالرومانيين وأصلح أن يُدلوا بأصواتهم في كنف السرية رداً للشارين وذلك بزرع الارتياب في نفوسهم، وتيسيراً للمحتالين وذلك بما يوسّل لهم الامتناعَ عن الخيانة.

وإني أعلمُ أنّ شيشرون (Cicéron)[4] قد نحى باللائمة على هذا التغيير، بل وعزا إليه، جزئياً، خرابَ الجمهوريّة. ومع ذلك فإني وإنْ كنت أقدّر ما لشيشرون من قوّة باع في هذا المضمار، لا يمكنني أن أوافقه رأيَه: بل إني أرى، خلافاً له، بأن الامتناع عن القيام بما يكفي من التغييرات هو الذي عجّل بزوال الدولة. مثلما أن النظام الغذائي الذي لأسوياء الناس لا يواتي المرضى منهم، فإيّانا أن نحكم شعباً فاسداً حكماً نريده بالقوانين عينها التي تواتي شعباً صالحاً. لا شيء أدلّ على وجاهة هذه القاعدة العملية من ديمومة جمهورية البندقية، هذه التي لايزال ظلها موجوداً إلى اليوم، لا لسبب إلا لأن قوانينها لا تواتي إلا الأشرار من البشر.

وحاصل الأمر إذاً أنه وُزِّعت على المواطنين ألواحٌ صغيرة بها يصوّت كل شخص من دون أن يعرف أحدٌ رأيه: وُضِعت كذلك إجراءاتٌ جديدة لإحصاء الألواح، وتعداد الأصوات، ومقارنة الأرقام بعضها ببعض... إلخ. غير أن هذا لم يمنع الارتيابَ، غالباً، في

---

(4) شيشرون المتوفى سنة 43 ق.م. رجل سياسي جمهوري النزعة وأديب وفيلسوف جمع بين الرواقية والأفلاطونية.

نزاهة الموظفين المأمورين بهذه المهمّات[40]. ثم إنه للجم الشراذم الطامحة ومنع المُتاجرة بالأصوات وُضِعت، في نهاية المطاف، أوامرٌ إنْ دلّت كثرتها على شيء فإنما على عدم جدواها.

لما أشرف عهد الجمهورية على نهايته وجد الناس أنفسهم مكرهين على اللجوء إلى إجراءات استثنائية لتدارك النواقص القانونية: فتراهم حيناً يعتقدون في الخوارق والأعاجيب؛ غير أن هذه الوسيلة، إنْ أمكن أن يكون لها نفوذ على الشعب، فليس لها نفوذ على حكامه؛ وتراهم، حيناً آخر، يدعون فجأةً إلى جلسة قبل أن يكون للمرشحين متسع من الوقت لتحقيق مكائدهم؛ بل وتراهم كذلك حيناً آخر يضيعون الوقتَ هدراً في جلسة بأكملها عندما يرون أن الشعب الذي كسبوا ودّه مستعد للانتصار لموقف آخر يسيئهم. وأخيراً فإن الطموح هو الذي جاء ترياقاً شافياً لكل أمر؛ فالعجب العُجاب أن ترى في خضمّ كل هذا الشطط ذاك الشعب الهائل الغفير لا يفتأ، بفضل ما عنده من أحكام قديمة، ينتخبُ الحكامَ، ويسطر القوانينَ، ويفصل في القضايا، ويصرّف الشؤون الخصوصية والعمومية؛ مُجرياً ذلك بقدر من اليسر يضاهي تقريباً ذلك الذي يتصرف به مجلسُ الشيوخ بعينه.

الفصل الخامس

هيئة المَنابِرة

عندما يمتنع علينا أن نقيم تناسباً صحيحاً بين الأجزاء المكوّنة للدولة، أو أنّ أسباباً لا تُقهر ما تنفك تُفسِد علاقاتها ببعضها بعضاً،

[40] الذين يحرسون، ويوزعون ويحصون الأصوات (Custodes, Distributores, Rogatores suffragiorum).

إذّاك تُقام هيئةٌ خصوصية لولاية الحكم لا صلة لها بسواها تعيد ترتيب كلّ حدّ من الحدود في سياق ما له من علاقة حقيقيّة، وتقيم رابطة أو قل حدّاً أوسط إمّا بين الأمير والشعب، أو بين الأمير وصاحب السيادة، أو بين الطرفين معاً إنْ لزم الأمرُ.

وهذه الهيئة التي أدعوها بـ «**هيئة المَنابِرة**» (تريبونيسيا، Tribunat) إنما هي الراعي للقوانين وللسلطة التشريعية. ويحصل في بعض المرات أنها تُستخدم لحماية صاحب السيادة ضدّ الحكومة، مثلما كان يفعل في روما مَنابِرة الشعب؛ وتُستخدم في مرات أخرى لمعاضدة الحكومة ضدّ الشعب، مثلما يفعل الآن في البندقيّة مجلسُ العشرة؛ قد يحصل أيضاً أن تستخدم لتأمين التوازن بين هذا الطرف وذاك، كما كان يفعل في اسبارطة.

ليست **هيئة المَنابِرة** جزءاً مكوّناً من أجزاء المدينة، ويجب ألاّ تكون لها البتة نصيب في السلطة التشريعية ولا في السلطة التنفيذية. ومن هذا بالذات تتأتى سلطتها المتعاظمة، فإذْ هي لا تقدر البتة على فعل أيّ شيء، كانت قادرة على منع كل شيء. وهذه الهيئة، بما هي حامي حمى القوانين، أقدسُ وأجلُّ من الأمير الذي ينفذها، ومن صاحب السيادة الذي يستنبطها. ألا إنّ هذا هو ما شاهده الناسُ جليّاً في روما، عندما أُكْرِهَ أولئك الأشرافُ من ذوي الأنفة الذين هم دائماً ما يحتقرون الشعبَ، أكرهوا على الانصياع لمأمورٍ بسيطٍ من الشعب ليس له حامية يحتمي بظلها ولا دائرة نفوذ يتنفّذ فيها.

ومتى كانت هيئة المَنابِرة مُعدَّلة تعديلاً حكيماً، كانت أوكدَ وأشدَّ دعامةً للدستور؛ ولكن ما أن تبلغ بالقوة التي لها بعضَ الشطط، مهما كان قليلاً، حتى تقلِب كلّ شيء: فليس الضعف من طبيعتها؛ وشريطةَ أن تكون شيئاً مذكوراً، يمتنع عليها أبداً أن تكون أقلّ قوّةً ممّا ينبغي أن يكون.

ثم إن هذه الهيئة تتفسخ تفسخاً يؤول بها إلى الطغيان متى استبدت بالسلطة التنفيذية، والحال أنها ليست إلاّ مُعَدِّلاً لها؛ أو متى سعت إلى استصدار القوانين، والحال أنه لا واجب عليها إلا واجب حمايتها. إن السلطان الهائل الذي للرقباء، ذلك الذي ظلّ بلا مخاطر طالما كانت اسبارطة محافظة على عاداتها، هو الذي عجّل بفسادها الذي كان قد بدأ من قَبْلُ يتسرب إليها. هكذا فإن أجيس (Agis)[5] الذي ذبحه هؤلاء الطغاة قد ثأر لدمه الملكُ الذي خلفه في الحكم: فإذا بالجريمة التي أتاها الرقباء والعقاب الذي طالهم يعجلان بخسران الجمهورية؛ ثم إنَّ اسبارطة، بعد انقضاء عهد كليوميين (Cléomène)[6]، لم تعد شيئاً مذكوراً. فأما روما فهلكت، هي كذلك، بالطريقة عينها؛ كما أن سلطانَ المَنابِرة المفرطَ، وهو الذي كانوا قد اغتصبوه بالتدريج، آل في نهاية المطاف، وبمعونة التشريعات التي وُضعت من أجل الحرّية، إلى أن يقوم مقامَ الحصن الحصين للأباطرة الذين أجهزوا عليها. وأمّا مجلس العشرة في البندقية فهو محكمةُ دماءٍ مريعة بالنسبة إلى الأشراف وللشعب على حد سواء، تلك التي بدلاً من الذّود عن القوانين كأفضل ما يكون الذود عنها، لم تعد تنفع في شيء بعد أن تهاوت القوانين أسفل سافلين، اللّهمّ أنْ تسدد، في جنح الظلام، طعناتٍ لا يجرؤ أحدٌ على معاينتها.

ثم أصاب الوهنُ هيئة المَنابِرة بسبب تكاثر أعضائها، شأنها في ذلك شأن الحكومة. عندما أراد المَنابِرة ـ وهم الذين كانوا، أوّلَ أمرهم، مِنْبَرِيَّيْن اثنين ثم ارتفع عددهم إلى خمسة ـ أن يضاعفوا هذا العدد، تركهم مجلس الشيوخ يفعلون لأنه كان على يقين من

(5) أجيس توفي سنة 239 ق. م. من ملوك اسبارطة.

(6) كليومين توفي سنة 222 ق. م. من ملوك اسبارطة.

الالتفاف على بعضهم ببعضهم الآخر، وهو ما لم يلبث أن حدث.

لأجل درء الاستبداد في هيئة على هذا القدر البالغ من الخطورة، فإنّ أصلح وسيلة لذلك ـ وهي وسيلة لم تخطر قطّ في بال أيّ حكومة إلى يوم الناس هذا ـ هي ألاّ نجعل من هذه الهيئة هيئةً دائمة، وإنّما أن نضبط المدّات التي تظلّ طوالها عاطلةً. وهذه المدّات ـ وهي التي يجب ألاّ يكون لها من العِظم ما يكفي لإعطاء الشّطط مزيداً من الوقت لرسوخه ـ يجوز أن تُضبَط بقانون ضبطاً يُيَسّر تقصيرَها، عند اللزوم، وذلك بلجان استثنائية.

وظاهر الأمر عندي أنْ ليس في هذه الوسيلة من ضرر، فإذْ إنّ هيئةَ المَنابِرة، كما سبق وأنْ قلت، ليست البتة عنصراً مكوناً من عناصر الدستور أمكن إلغاؤها من دون الإخلال به؛ بل وتبدو لي هذه الوسيلة مجديةً لأنّ حاكماً جديداً من الحكام لا يستأنف سلطاناً كان لسلفه، وإنّما يبدأ مما يقرّره له القانون.

الفصل السادس

في الدكتاتورية

للقوانين ضرب من التّصلّب، وهو ذلك الذي يمنعها من الانصياع للأحداث، فيمكنه، في حالات معينة، أن يجعلها ضارّة وأن يسبب بواسطتها هلاكَ الدولة في خضمّ أزمتها. بيد أنّ النظام وبطء الإصلاحات يقتضيان متّسعاً من الوقت تجحد به الظروف في بعض المرات. كما قد تجدّ حالاتٌ لا عدّ لها ولا حصر لم يتدبّر المُشرّعُ أمرَها، فيكون من ألزم ضروب الحيطة أن نعي بأنه ليس في مستطاعنا أن نحتاط لكل شيء.

يتبع ذلك، إذاً، أنه لا ينبغي أن ننشد ترسيخَ المؤسسات السياسيّة ترسيخاً يؤول بنا إلى أن نسلبَ أنفسَنا القدرةَ على تعطيل مفعولها. ألا إنّ اسبارطة نفسها تركت القوانين التي تحكمها تدخل في فترة من السّبات.

ولكن ليس في الوجود سوى الأخطار العظمى يجوز لها أن تعدّل بكفتها خطرَ تعكير النظام العمومي، بل يجب أبداً أن لا نعطّل سلطانَ القوانين المقدّس إلاّ إذا تعلق الأمر بخلاص الوطن. في حالات نادرة وجليّة كهذه يُوَفَّرُ الأمنُ العموميّ بإجراء خصوصي يفوّضه إلى أجدر المواطنين به. ويجوز لهذا التفويض أن يجري على طريقتين، وذلك وفق نوع الخطر الماثل:

فأما إذا كان يكفينا لدرء الخطر أن نزيد في فعاليّة الحكومة، ركزنا الحكومةَ في يد واحد أو اثنين من أعضائها: وهكذا فليس ما نحوّره هو سلطةُ القوانين وإنما فقط شكل تنفيذها. وأما إذا بلغت المهالكُ مبلغاً يصير معه الجهاز القانوني عائقاً يحول دون اجتنابها، عيّنا إذّاك رئيساً أعلى ليلجم صوتَ القوانين ويعلّقَ السلطةَ السيّاديّة مؤقّتاً. في حالة مثل هذه، لا يطال الشكّ الإرادةَ العامّة، إذْ من البداهة أن مقصد الشعب الأوّل من ذلك إنما هو ألاّ تهلك الدولة. على هذا النحو، لا يعني تعليق العمل بالسلطة التشريعية إلغاءها مطلقاً: فإنّ الحاكم الذي ألجم صوتها ليس في مقدوره أن يأمرها بالكلام؛ وهو يسودها من دون أن يجوز له تمثيلها. يمكن للحاكم أن يفعل كل شيء عدا أن يصنع القوانين.

فأما الوسيلة **الأولى**، فيستخدمها مجلس الشيوخ الرومانيّ عندما يكلّف القناصلَ، بمقتضى صيغة مرعيّة، بالعمل على خلاص الجمهورية؛ وأمّا **الثانية** فتحصل عندما يعيّن أحدٌ من

القنصلين دكْتاتوراً[41]؛ وإن هذا لَعرفٌ تأتّى لروما من ألْبَا.

في بدايات الجمهورية، غالباً ما يعتصم الناس بالدكتاتوريّة، وذلك لأنّ الدولة ليس لها بَعدُ دعائم راسخة حتى تتمكّن من الارتكاز على قوّة تكوينها وحده لا غير.

وإذْ، كانت الأخلاق الجارية، حينذاك، قد أغنت عن الكثير من الاحتياطات بأن جعلتها من قبيل الزوائد، وهي التي ربما كانت تكون ضروريّةً في وقت آخر، فإن الناس ما كانوا ليخشوا أن يُشِطَّ دكتاتور في استعمال سلطته، ولا أن يسعى إلى الاحتفاظ بها بعد انتهاء مدته، بل على العكس من ذلك، يبدو أن سلطاناً هائلاً كهذا السلطان كان وزراً على من يتكفّل به، فيعجّل بالتنحّي عنه وكأنَّ القيامَ مقام القوانين منصبٌ بالغ المشقة ومحفوف بالمهالك .

لذلك فإنْ كنتُ أنْحَى باللّوم على الاستعمال الطائش لولاية الحكم هذه، ذات المقام الرفيع في العصور الأولى [للجمهورية]، فليس بسبب مخاطر الشطط فيها وإنما بسبب مخاطر الحطّ من شأنها؛ فإذْ كان التّصرُّف فيها تصرفاً مسرفاً في الانتخابات وفي المراسم الاحتفائية وفي محض أمورٍ شكلية، تأتّت الخشيةُ عليها من أن تفقد عند اللّزوم طابعَ المهابة فيها، ومن أن يتعوّد الناس على اعتبار ما لا يُستعمَل إلاّ لأجل مراسمَ لا جدوى منها على أنه لقبٌ أجوف لا جدوى منه أيضاً.

عندما آذنت نهايةُ الجمهورية فإنّ الرومانيين، وقد صاروا أكثرَ

---

[41] يحصل هذا التعيين ليلاً وفي كنف السرية، ولَكأنَّ المجلسَ يشعر بالعار أن يعين شخصاً يعلو على القوانين.

احتراساً، عمدوا، من دون موجب يذكر، إلى الحدّ من استخدام الدكتاتوريّة، مثلما كانوا من قبلُ يسرفون فيه من دون موجب أيضاً. من اليسير على المرء أن يرى كيف أنّ مخاوفهم كانت دواعيها واهية، كيف أن ضُعف العاصمة هو ما يصنع لها حمايةً ضدَ الحكّام الذين كانت تحتضنهم بين ظهرانيها، كيف أنّ دكتاتوراً يمكنه، في حالات معينة، أن يدافع عن الحريّة العموميّة من دون أن يتمكّن أبداً من الاعتداء على حرمتها؛ كيف أن أغلال روما ما كانت لتُصنع قطّ في روما وإنما في صفوف جيوشها. هكذا فإن القليل من المقاومة مِمَّا قاوم به ماريوس ضد سيلا (Sylla)، وبومبي (Pompée) ضد قيصر، يبيِّن جيّداً ما كان يمكن أن يُرْتجَى من **سلطة الداخل** وهي في موقف الضد من **قوّة الخارج**.

أوقعهم هذا الخطأ في كبائر الأغلاط؛ ومثال ذلك امتناعُهم عن تعيين دكتاتور في قضيّة كاتيلينا (Catilina)[7]: فبما أن الأمر لم يكن يتعلق إلا بما هو داخل روما، ومعها بضعةُ ولايات من إيطاليا على الأكثر، فإن الدكتاتور، باعتبار ما تعطيه إيّاه القوانين من سلطة لا قيود لها، كان يمكن لوجوده أن يمنع المؤامرة، تلك التي لم يُقضَ عليها إلاّ بتوافق جملة من المصادفات المواتية التي من المحال على الاحتراس البشري أن يتبصّر بوقوعها أبداً.

عوضاً عن ذلك، اكتفى مجلس الشيوخ بنقل كل سلطانه إلى القناصل؛ ومن هنا يتأتّى اضطرار شيشرون، لكي يتدخل تدخلاً مجدياً، إلى مجاوزة هذه السلطة في مسألة أمّ؛ ومن هنا تأتّت

(7) كاتيلينا توفي سنة 62 ق. م. قائد سياسي روماني شهير بمؤامراته ضد الجمهورية.

اندفاعات من الفرح مبكرةٌ فلئن جعلت الناس يباركون سلوكه، فإنهم ما لبثوا، عَقِب ذلك، أن طالبوا بمحاسبته، بعدلِ وقسطاس، عمّا أُهدِر من دماء المواطنين هدراً يُضادُّ القانون؛ وإن لفي ذلك ملامة ما كان يمكن أن تُقال لدكتاتور. غير أن بلاغةَ القنصل [شيشرون] جرفت ومحت كلّ شيء؛ أما هو بالذات، ومع أنه كان رومانياً، فمجدُه أحبُّ إليه من وطنه حتى أنه لم يكن ينشد أكثرَ الوسائل مشروعيةً وأوكدَها لأجل إنقاذ الدولة، بقدر ما كان ينشد الشّرفَ، كل الشّرف، الحاصل له من هذه القضية[42]. لذلك ناله الشّرفُ، عن حقّ، من حيث هو محرّر روما؛ كما ناله العقابُ، عن حقّ، من حيث هو مخالف لقوانينها. وأيّاً كان طلبُ عودته من جديد إلى روما محاطاً بهالة برّاقة، فيقيناً أنّه كان من قبيل الحِلم به.

خلا ذلك، فكائناً ما كانت الطريقةُ التي بها يُمنح هذا التفويض المهمّ، فالأجدر بمن يمنحه أن يضبط مدّتَه بأجل قصير جداً لا يمكن التمديد فيه أبداً. في خضّم الأزمات التي منها يتولّد هذا التفويض، سرعان ما تؤول الدولة إما إلى الهلاك وإما إلى الخلاص؛ وما أن تزول الحاجة العاجلة حتى تصير الدكتاتوريّة إما طاغيةً، وإمّا هكذا بلا جدوى. وإذْ لم يكن الدكتاتوريّون في روما يعيَّنون إلاّ لستّة أشهر، اعتزل أكثرهم وظائفَهم قبل حلول الأجل؛ وربَّما كانوا طمعوا في إطالتها لو أنَّ الأجل كان أطول، مثلما استغلّه الحكّام العشرة المعيّنون لمدّة سنة. أما الدكتاتور فلم يكن له من الوقت متسعاً إلا لقضاء الشأن الاضطراري الذي انتخب لأجله: وهكذا لم يكن يسنح له وقتٌ حتى يَفْتَكرَ في مراميَ ومشاريع أخرى.

---

[42] فصعب عليه التكفل بمسؤولية أن يقترح دكتاتوراً، والحال أنه لا يجرؤ على اقتراح نفسه، ولا هو على يقين من أنّ زميله سوف يعيّنه.

الفصل السابع

في الرقابة

وإذْ إنّ الإعلانَ عن الإرادة العامّة يحصل بمقتضى القانون، كذلك هو شأن الإعلان عن الحكم العمومي يحصل بمقتضى الرقابة. الرأي العام ضربٌ من القانون، الرقيبُ عليه هو خادمه ومنفذه؛ ولكن لا يطبّقه إلاّ على الحالات الجزئية، كالأمير على سبيل المثال.

لَكَمْ محكمة الرقابة أبعد من أن تكون الحكَمَ على رأي الشعب، فإنها ليست سوى المُعلِنة عنه، فما أن تحيدَ عن هذا الرأي إلا وتذهب قراراتها سُدًى وتعود لا أثر لها.

غيرُ مُجدٍ أن نميّز بين الأخلاق الجارية لأمّة من الأمم وما تعتبره من الموضوعات أهلاً لتقديرها؛ وذلك لأنّ كل هذا بأجمعه يعود إلى المبدأ الواحد عينه ولا يعدو، بالضرورة، أن يكون بعضه متخالطاً ببعض. هكذا بالنسبة إلى جميع شعوب العالم، فليست الطبيعةُ، قطعاً، وإنما الرأي الجاري هو الذي يقرر ما عليها أن تختاره من فنون اللذات. ألا أصلحوا ما في أراء البشر من سقم، ولسوف تخلُص أخلاقُهم من تلقاء ذاتها. ولَكَم نحبُّ دائماً ما هو جميلٌ، أو قل ما **نراه** كذلك؛ ولكن تقديرنا الخاطئ يكمن في هذا الحكم؛ ومعنى ذلك إذاً أن ما يلزم تقويمُه إنما هو هذا الحكم.

إن من يحكم في الأخلاق الجارية إنما يحكم في الشرف؛ ومن يحكم في الشرف يستقي قاعدته من الرأي الجاري.

وأما أراء شعب ما فتنشأ عن تكوينه. ولئنْ لم يكن القانونُ هو ما ينظّم الأخلاق الجارية، فإنّ التشريع هو ما يتيح ولادتها: فمتى وهن التشريعُ تفسّخت الأخلاق الجارية؛ وإذّاك لن يصنع حكمُ الرقباء ما لم تصنعه قوة القوانين.

يتبع ذلك أن الرقابة يمكنها أن تكون صالحةً لأجل الحفاظ على الأخلاق الجارية، ولكنّها لا تصلح البتة في استتبابها. لكُم أن تنصّبوا الرقباءَ مادام عنفوان القوانين قائماً؛ ولكن ما أن تفقد القوانينُ عنفوانها حتى يعمّ الكرب واليأس كل شيء؛ هكذا ما من شيء مشروع إلا ويعود بلا قوة لَمّا يعود الملوك من دونها.

تصون الرقابةُ الأخلاقَ الجارية بمنع الآراء عن الفساد، وبحفظ استقامتها متوسّلةً لأجل ذلك ممارساتٍ حكيمة، بل وبضبطها، أحياناً، إنْ هي مازالت حائرة. وتلك العادة في اتخاذ نوّابٍ في المبارزة، وهي التي بلغت في مملكة فرنسا مدى مستطيراً، فقد ألغتها هذه الكلمات التي جاء بها مرسوم ملكيّ: «وأمّا الذين هم على الجبانة بمكان بحيث ينتدبون نواباً عنهم». هاهنا حكمٌ قد استبق حكمَ الجمهور فإذا به يسطّره له مرّةً واحدةً. ولكن عندما ذهبت المراسيم نفسها فصرّحت بأن المبارزة هي أيضاً من باب الجبانة، وهو حكم صائب ولكنّه مخالف للرأي المشترك، هزأ الجمهور بهذا القرار الذي كان من قَبلُ قد حَسَم حكمه في موضوعه .

قلت في غير هذا المقام[43] إنه متى لم يكن الرأيُ العام خاضعاً البتّة للإكراه، لم يلزم عن ذلك وجودُ أيٍّ من آثاره في المحكمة المنصوبة لأجل تمثيله. مهما بلغ بنا الإعجاب كلَّ مبلغ فلن يكون إعجابنا مفرطاً بتلك المهارة الفنية الفائقة التي بها صَنَع الرومانيّون، بل وأحسنُ منهم الاسبارطيون، ذلك الزّنبرك الذي صار مفقوداً تماماً بين المحدثين.

وكان مرّةً أنْ عرض شخصٌ فاسدُ الأخلاق رأياً سديداً على

---

[43] في هذا الفصل لا أصنع شيئاً سوى أني أشير إلى ما كنت قد استفضت في معالجته في **الرسالة إلى السيد دالمبير**.

مجلس اسبارطة، فلم يحسب الرقباء له حساباً، وإنما جعلوا مواطناً آخرَ فاضلاً يقترح الرأيَ عينَه: فيا له من شرفٍ ناله هذا، ويا له من عارٍ ناله ذاك، من غير تصريح بمدح ولا بذمٍّ لواحدٍ منهما أو لآخرَ! وكان أيضاً أنْ عَمَدَ بعضُ سَكارىَ ساموس[44] (Samos) بتدنيس المحكمة التي للرقباء؛ ولما جاء الغدُ جاء بمرسوم عموميٍّ يبيحُ الدّمامةَ لأهل ساموس. ألاّ إنّ عقاباً حقيقياً كان يكونُ أقل قسوةً من حِلْم كهذا الحِلم. عندما تقول اسبارطة قولها الفصل في ما إذا كان عملٌ ما أميناً أو لم يكن، تنقاد اليونان لأحكامها ولا تَنْقُض.

الفصل الثامن

في الدين المدني

والناس في بداية أمرهم لم يكن لهم البتّة من ملوك سوى الآلهة، ولا من حكومة سوى الحكومة الثيوقراطية. لقد نسجوا على منوال الاستدلالات التي فكر بها كاليغولا، ونِعْم ما فعلوا إذْ أصابوا. كان لابدّ من تغيّر طويل الذيل يكدّر صفو المشاعر والأفكار حتى يكون في مستطاع الناس أن يقروا العزم على أن يتخذوا من أشباههم من البشر أسياداً لهم، ثم يتباهون بأنّهم في أهنأ عيش.

وكافٍ أنْ ينصّب الناسُ إلهاً على رأس كل مجتمع سياسي حتى يكون هناك، بالنتيجة، عددٌ من الآلهة بمقدار ما هناك من شعوب. لم يكن في مستطاع شعبين كان الواحد منهما أجنبيّاً قبالة الآخر، وكان عدواً له على الدوام أو يكاد، أن يعترفا بسيد واحد يتسيّد عليهما لأمد طويل: فإن جيشين في حالة قتال ليس في مستطاعهما

[44] يعود نسب السكارى إلى جزيرة أخرى، لكن تقاليد لغتنا الرقيقة لا تبيح لي بأن أنعتها باسمها في هذا المقام.

طاعةُ قائد واحد. على هذا النحو، تأتّى تعدد الآلهة من الانقسامات القوميّة؛ ومن ثم جاء عدم التسامح اللاهوتي والمدني، وهو شيء واحد، كما سيأتي ذكره.

أما الوهم الذي جرى على الإغريق إذْ ظنوا أنهم يلقون آلهتهم لدى الشعوب الهمجية [البرابرة]، فجاءهم من الوهم الذي عندهم أيضاً إذْ عدّوا أنفسهم أصحابَ السيادة الطبيعيين على تلك الشعوب. ويا له من تبحّر في المعرفة مضحكٌ مخجلٌ ذلك الذي يدور حول الهوّية الواحدة لآلهة الأمم المختلفة، كما لو كان في مستطاع مولوخ وزحل وخرونوس أن يكونوا جميعاً الإله الواحد عينه؛ كما لو كان في مستطاع بعل عند الفينيقيين، وزيوس عند الإغريق، وجوبيتر عند اللاتين أن يكونوا الإله الواحد عينه؛ كما لو كان في المستطاع أن يبقى شيء ما يكون مشتركاً بين كائنات خيالية ذات أسماء متباينة!

فأما لو تساءل بعضهم كيف لم تنشب البتّة حروبٌ دينية في العصر الوثنيّ حيث كانت لكل دولة شعائرها الدينية وآلهتها، لأجبتُ قائلاً إنما سببه بالذات في كون كل دولة، لَمّا كانت لها شعائرها الدينية وحكومتها المخصوصتين عليها، فإنها لم تميز البتة بين الآلهة والقوانين التي لها. وأما الحرب السياسية فكانت أيضاً لاهوتية، حتى لكأننا بالمقامات التي تسكنها الآلهة قد رَسمت حدوَدَها المجالاتُ التي تقيّد الأمم، إذا جاز القول. هكذا هو إله شعب ما، لا حقّ له البتة على غيره من الشعوب. وهكذا هي آلهة الوثنيين لم تعرف الحسدَ قطّ، بل اقتسمت ملكوتَ الدنيا في ما بينها. إن موسى نفسَه والشعبَ العبراني كانا يجنحان أحياناً إلى هذا الرأي عندما يذكران ربَّ إسرائيل. صحيحٌ أن العبرانيين رأوا في آلهةِ الكنعانيين آلهةً باطلةً، باعتبارهم أقواماً منبوذة وآيلة إلى الفناء يجب على العبرانيين أن يحلوا محلها. ولكن انظر كيف كانوا يذكرون آلهة الأقوام المجاورة تلك التي حُرِّمت عليهم مهاجمتُها، إذ قال يفتاح لبني

عمون: «أليس ما يُمَلّكُك إيّاه كموش، إلَهُك، تَمتلك؟ وجميع الذين طردهم الرّبُّ إلهنا من أمامنا فإيّاهم نمتلك؟»[45]. والبادي لظني أن هاهنا اعتراف بيِّنٌ بوجود تماثل بين حقوق كموش وحقوق الرب إله إسرائيل.

ولكن إذْ أنكر اليهود أن يدينوا لإلهِ غير إلههم، أيّاً كان، حتى وهم مذعنون لملوك بابل، ومن بعدهم لملوك سوريا، فإنّ هذا الإنكار، وهو المنظور إليه كعصيان ضد المنتصرين، قد جرّ عليهم ضروباً من الاضطهاد: مما نطالعه في أخبارهم، ومما لا نرى له مثيلاً في العهود السابقة على المسيحية[46].

أما وقد ارتبطت كلّ ديانة من الديانات بقوانين الدولة التي تُوجِب اعتناقَ تلك الديانة حصراً دون غيرها، فلا سبيل إلى هداية شعب ما إلاً باستعباده، ولا من مبشّرين بغير الغزاة الفاتحين؛ وإذْ كان الالتزام بتبديل الشعائر الدينية قانوناً جارياً على المغلوبين، وجب البدء بالغلبة قبل الكلام في شأن ذلك التبديل. ألَا إنَّ البشر أبعد من أن يقاتلوا في سبيل الآلهة، فإنما الآلهة هي التي تقاتل في سبيل البشر، كما جاء في [أشعار] هوميروس؛ ما من أحد من البشر إلا وكان ينشد النصر من ربه ويبتاعه بقرابين جديدة. كان الرومان قبل

---

[45] «*Nonne ea quae possidet Chamos deus tuus, tibi jure debentur?*» هذا هو نص **الفولجات** [الترجمة الشائعة = *la vulgate*]، وقد ترجمه الأب دو كاريبار (P. de Carrières) [إلى الفرنسية] هكذا: «**ألا تعتقدون أنَّ لكم الحقَّ بأن تحتازوا إليكم ما هو بيد كموش ربكم؟**» - وإني لأجهل قوة النص العبري؛ غير أني أرى يفتاحاً يعترف صراحة، في **الفولجات**، بحق الرّب كموشٍ؛ ولكن المترجم الفرنسي أضعف هذا الاعتراف بعبارة «بحسب رأيكم (selon vous)» مِما لا وجود له في النص اللاتيني.

[46] وبديهيٌ غايةَ البداهة أنّ حرب الفوشيّين (Phocéens)، وهي المنعوتة أيضاً بالحرب المقدسة، لم تكن البتة حرباً دينية. لقد كان الغرض منها الاقتصاص من إتيان الحرمات والاعتداء على المقدسات وليس من أجل السيطرة على الكفار.

غزو موضعٍ من المواضع ينذرون آلهتَه بإجلائه؛ وأمّا عندما تركوا أهلَ تارانتوَ وشأنَهم مع آلهتهم الهائجة، فلأنهم عدّوا هذه الآلهة خاضعةً لآلهتهم هم بالذات، وأنها مرغمة على تقديم آيات العرفان لها. كان الرومان، إذا تغلبوا على غيرهم، تركوا المغلوبين وألهتَهم، على نحو ما يتركونهم وقوانينَهم. أما الإتاوة الوحيدة التي يفرضونها عليهم فغالباً ما تكون إكليلاً لجوبيتر بالكابيتول.

ثم إن الرومان في نهاية المطاف ـ إذْ نشروا شعائرَهم الدينية ونشروا آلهتهم بتوسيع إمبراطوريتهم، وإذْ غالباً ما دانوا بما يدين به المغلوبون فأحلّوا في مدنهم هذه الآلهة وتلك ـ فإن شعوب هذه الإمبراطورية الشاسعة أُلْفَت نفسها وقد بات لها، من حيث لا تدري، آلهةٌ وشعائرُ دينية عديدة هي الآلهة والشعائر عينها في كل مكان، أو تكاد. فانظر كيف أنّ الوثنية، في الأخير، لم تشهد في ما هو معلوم من المعمورة سوى الدين الواحد عينه.

في هذه الظروف جاء المسيح ليقيم على الأرض ملكوتاً روحياً: وإذْ ذلك قد أتمّ فصل النسق اللاهوتي عن النسق السياسي، فقد جعل الدولةَ تكفّ عن أن تكون واحدة، وسبّب الانقسامات الداخلية التي ما برحت قطّ تثير الشعوبَ المسيحية. لكن والحال أنّ هذا المثال الجديد عن ملكوت الآخرة لم يلج قطّ إلى أفهام الوثنيين، فدائماً ما نظر هؤلاء إلى المسيحيين كعُصَاةٍ حقيقيّين لا يفعلون شيئاً من وراء إذْعانهم المُرائي سوى أن يرقبوا اللحظة التي يصبحون فيها مستقلين وأسياداً ويغتصبون بحنكة وبراعة السلطةَ التي كانوا يتظاهرون باحترامها في وقت ضعفهم. ذلك هو سبب الاضطهادات.

وحدث ما كان الوثنيون يتوجسون منه خيفةً. إذّاك تبدلت الأمور بالجملة؛ بدّل المسيحيون المساكين لغتهم؛ ثم سرعان ما شاهد

الناس ملكوتَ الآخرة ذاك المزعوم وهو يصير بإمرة رئيس مرئي استبداداً هو الأشدُّ عنفاً في دنيانا هذه.

أما والحال أن هناك دوماً أميراً وقوانينَ مدنية، فقد تأتّى من هذه السلطة المزدوجة تنازعُ الاختصاصِ الأبديُّ الذي جعل قيامَ أيّ سياسة صالحة أمراً محالاً في الدول المسيحية؛ وهكذا لم يخلص الناسُ قطّ إلى معرفة مَنْ مِن الأمير أم الكاهن يجب عليهم أن يطيعوا.

بيد أنّ كثيراً من الشعوب، حتى من كان منها في أوروبا أو ما جاورها، أرادت إمّا المحافظةَ على النظام القديم وإمّا إعادةَ تأسيسه، ولكن يا لخيبة المسعى. ذلك أنّ روحَ المسيحيّةِ قد جرفت كلّ شيء. ظلّت الشعائر الدينية المقدّسة على الدوام مستقلّةً عن صاحب السيادة، أو قل عادت مستقلةً عنه كما كانت، لا تربطها بجسم الدولة رابطةٌ ضرورية. وأما محمّدٌ فكانت له تصوّرات قويمة جداً [très saines]، فإنه أحسن شَدَّ عُرى نسقه السياسيّ؛ وطالما أن شكلَ الحكم الذي أقامه قد استدام في عهد الخلفاء الراشدين فإنّ هذا الحكم كان واحداً هُوَ هُوَ تماماً، فكان لهذا السبب عينه حكماً صالحاً. غير أن العرب، وقد آل أمرهم إلى الازدهار، وصاروا أهلَ أدب ولطف وميوعة، وتراخت عزيمتُهم، قهرهم الهمج [البرابرةُ] وأخضعوهم: فعاد إذّاك الفصلُ بين السلطتين إلى الظهور. ولئن كان هذا الفصل أقلّ بروزاً عند المسلمين منه عند المسيحيّين، فإنّه موجود على الرغم من ذلك بين ظهرانيهم، ولاسيّما داخل شيعة عليّ؛ بل إن هناك من الدول كدولة الفرس لايزال فيها هذا الفصل ملحوظاً .

وأمّا بين ظهرانينا فنصّب ملوكُ إنجلترا أنفسَهم رؤساء للكنيسة، وجرى مجراهم في ذلك قياصرةُ روسيا. غير أنهم، ولئن تلقبوا بهذا

اللقب، لم يصبحوا سادة الكنيسة بقدر ما أصبحوا سَدَنَتَها، ولم يكسبوا حقّاً في تغييرها بقدر ما حازوا سلطةً لصيانتها؛ فما كانوا بذلك من المشرّعين، وإنما كانوا من الأمراء ليس إلاّ. أينما يتشكّل الإكليروس بما هو هيئة[47]، يكون هو السيّد، وهو المشرع داخل وطنه. يوجد إذاً سلطتان اثنتان وصاحبا سيادة اثنان في إنجلترا وفي روسيّا، كما هو الشأن في أيّ مكان آخر.

لقد كان الفيلسوفُ هوبز (Hobbes)، من بين جميع المؤلِّفين المسيحيّين، المؤلِّفَ الوحيدَ الذي عرف حقَّ المعرفة الدّاءَ والدّواءَ، وتجرأ على اقتراح التوحيد بين رَأْسيْ النسر، وردّ كلّ شيء إلى الوحدة السياسيّة التي من دونها محالٌ أبداً أن تتكوّن دولةٌ أو حكومةٌ تكويناً صالحاً. وكان لِزاماً على هوبز أن يرى كيف أنّ روح المسيحيّة المسيطر لا يلائم نسَقه، وكيف أنّ مصلحة الكاهن ستكون أقوى من مصلحة الدولة على الدّوام. أما ما جعل سياسته سياسةً كريهة فليس ما كان فيها من شناعة وخطأ بقدر ما كان فيها من ميزان وحقيقة[48].

ويذهب في اعتقادي أنّه لو بَلْوَرْنا الوقائعَ التاريخيّة من هذا

---

[47] فلتلاحظ أنّ ما يوحّد الإكليروس في هيئة واحدة ليس الجماعات الصورية كما هو الشأن في فرنسا، بقدر ما هو اتحاد الكنائس الإيماني. إن المشاركة (communion) والحِرْم (excommunication) هما الميثاق الاجتماعي للإكليروس الذي به سيكون سيد الشعوب والملوك إلى الأبد. وكل القساوسة الذين يشارك بعضهم بعضاً في الإيمان هم شركاء في الوطن الواحد، حتى ولئن كان الواحد منهم من هذا الطرف من العالم، وكان الثاني من الطرف الآخر. وإن هذا الاختراع لمن روائع السياسة. ولم يكن البتة شيءٌ من هذا القبيل بين القساوسة الوثنيين؛ ولذلك فإنهم لم يشكلوا هيئة إكليريكية.

[48] من بين ما ترجع إليه، انظر **رسالة غرسيوس إلى أخيه بتاريخ 11 أبريل 1643** لترى فيها ما يؤيده وما ينتقده صاحبُها في كتاب **في المواطن** (*De Cive*). صحيح أنّ غروسيوس يميل إلى التساهل مع **مؤلّف في الموطن**، حتى ليظهر في مظهر من يجازيه على حسناته أكثر مما يقسو على سيئاته؛ لكن ليس الناس جميعاً على مثل على هذا الخلق الحليم.

المنظور، لدحضنا بيُسْرٍ الظنونَ المتضادة بين بايل (Pierre Bayle)[8] وواربورتون، فأحدهما يزعم أنْ ليس في الدين أيّ نفع للجسم السياسيّ؛ وخلافاً لذلك يقول الآخرُ بأن المسيحية هي دعامته الأرسخ. ومن الجائز أن نقيمَ للأوّل الدليلَ على أنّ ما من دولة قد حدث أن تأسّست يوماً إلاّ واستُخدِمَ الدينُ كقاعدة لها؛ وأن نقيم للثاني الدليلَ على أنّ القانون المسيحي إنما، في الصميم، ضرّه أكثر من نفعه في تكوين الدولة تكويناً قوياً. وحتى أُتمِمَ للقارئ بيانَ مقصدي، ليس عليَّ إلاً بمزيد التدقيق، ولو قليلاً، لأفكارٍ في الدين مفرطة الغموض وذات الصلة بموضوعي هذا.

فأما الدين، منظوراً إليه في نسبته إلى المجتمع، وهو الذي يكون إما عامّاً أو جزئياً [خاصاً]، فيجوز أيضاً أن يتفرع إلى نوعين، ألاَ وهما: دين الإنسان ودين المواطن. فأما **الأول**، وهو الذي لا معابد له ولا مذابح ولا طقوس، والمقصور على عبادة الرب الأعلى عبادةً باطنية خالصة، وعلى الواجبات الأخلاقية الخالدة، فإنما هو دين الإنجيل الطهور والبسيط، وهو التأليه الحق، أو ما يجوز نعته بالحق الإلهي الطبيعيّ. وأمّا **الثاني** فمستقرُّ أمره في بلاد واحدة يهبها آلهتَها وأولياءَها حُمَاةً لها مخصوصين عليها. ولهذا الدين عقائدُه وطقوسُه وشعائرُه الدينية الظاهرة المسنونة بمقتضى القوانين: وهكذا، عدا الأمة الوحيدة التي تتّبع هذا الدين، ما من أحد إلا ويُعَدُّ في نظره كافراً وأجنبياً وهمجياً؛ وهو لا يُشيع واجباتِ الإنسان وحقوقه إلى مدى أبعدَ من نطاق قرابينه المقدسة. كذلك كانت جميعُ أديان الشعوب الأوائل وهي التي يمكن أن تُنعتَ باسم القانون الإلهي المدنيّ أو الوضعيّ.

---

(8) بيار بايل توفي 1706، فيلسوف ومفكر حر فرنسي، صاحب **القاموس التاريخي والنقدي** (1697)، وهو كتاب عمدة في نقد التقليد وفي التأسيس للتنوير.

هناك ضرب **ثالث** من الأديان أكثر غرابةً، فهو، إذْ يهب البشرَ تشريعيْن اثنين، وزعيمين اثنين، ووطنَيْن اثنين، يُلزمهم بواجبات متناقضة، ويعوقهم عن أن يكونوا أهل ورع ومواطنين في آنٍ. هكذا هو شأن دين اللاما، وشأن دين اليابانيين، وشأن المسيحيّة الرومانيّة. ويجوز أن ننعت هذه الديانة الأخيرة بديانة الكاهن. والحاصل من ذلك ضربٌ من التشريع المختلط واللاّمدني مِمَّا لا يمكن نعته بأي اسم البتّة.

أما إذا اعتُبِرَتْ هذه الأديان الثلاثة اعتباراً سياسياً، كانت لها جميعاً نقائصُها. فأما ثالثها ففساده بَيِّنٌ بنفسه بياناً شديداً حتى ليكون من قبيل تبديد الوقت أن يتلهَّى المرءُ بالبرهنة عليه. ذلك أنّ ما يكسر الوحدةَ الاجتماعية جميعَه لا يساوي شيئاً؛ وهكذا هي المؤسّسات التي تضع الإنسانَ موضع التناقض مع نفسه، فهي لا تساوي شيئاً.

وأما ثانيها فدينٌ صالحٌ، لجهة جمْعِه بين عبادة الله وحبّ القوانين؛ وإذْ هو يجعل من الوطن معبودَ المواطنين، فإنه يعلّمهم كيف أنّ مَن يخدم الدولة إنّما يخدم ربَّها الذي يحميها. إن هذا الدين نوع من الثيوقراطية من الواجب ألاّ يوجد فيها البتَّةَ مِن حَبْر عدا الأمير، ولا من كهنة عدا الحكّام. عندئذٍ يكون الموت في سبيل الوطن استشهاداً؛ ويكون انتهاك القوانين كفراً؛ وسيانٌ أن يُشَنَّعَ بأحد المذنبين أو أن يوكَلَ إلى سخط الآلهة: فلتكن من الصالحين.

غير أنّ هذا الدين طالح لقيامه على الخطأ والبهتان، وهو يضلّل البشرَ ويجعلهم من أهل التصديق العاجل وأهل الخرافات، وهو يغرق الشعائر الإلهية الحقيقية في مراسميّة زائفة سُدى. ومتى صار هذا الدين إقصائياً وطاغياً، ازداد طلاحُه بأنْ يجعل شعباً من الشعوب سفّاحاً ولا متسامحاً، فلا هواء يتنفّس إلاّ هواءَ الاغتيالات والمجازر ظنّاً منه أنّه إنما يأتي عملاً مقدّساً بأن يقتل أيّاً كان لا يعبد الآلهةَ التي هو يعبد. وإن لفي هذا الأمر ما يجعل شعباً كهذا الشعب في

حالة حرب طبيعيّة مع جميع الشعوب الأخرى، وهي حالة ضارّة ضرراً بالغاً بأمنه هو بالذات.

يتبع ذلك أنّ ما بقي، إذاً، من دين هو دين الإنسان، أو قل المسيحيّة: ولا أقصد مسيحيّةَ اليوم، وإنما مسيحية الإنجيل، وهي تختلف عن تلك اختلافاً تامّاً. ولَمّا تمّ للبشر، بهذا الدين المقدّس والجليل والحقّ، أن كانوا أبناءَ الرّب الواحد عينه تيسّر لهم جميعاً أن يعترف بعضُهم ببعض إخواناً؛ وهكذا لا تنحل رابطة المجتمع الذي يوحّد بينهم ولو بعد الموت.

ولكن إذْ لم يكن لهذا الدين، البتّة، من صلةٍ خصوصية بالجسم السياسيّ، فما تركه للقوانين من قوة إنما تلك القوّة الوحيدة التي تستمدّها من لَدُنْ نفسها دون أن يردفها بأيّ قوّة أخرى كائناً ما كانت؛ ومن ثمّ فإنّ رابطةً كبرى من روابط المجتمع الجزئي تظلّ بلا نتيجة. زِدْ على ذلك فشتّان ما بين هذا الدين وبين ما يشدُّ قلوبَ المواطنين إلى الدولة، فإنما هو يعزلها عنها كما يعزلها عن سائر شؤون الدنيا كلها. وما عرفت شيئا أكثرَ من هذا الدين منافاةً للروح الاجتماعيّة .

ومما يقوله لنا بعضهم إنّ شعباً من المسيحيّين الحقيقيّين يمكنه أن يؤلّف أفضل مجتمع من الجائز لخيالنا أن يتصوره. وإني لا أرى لهذا الزعم من صعوبة جسيمة سوى واحدة: ألا وهي أن مجتمعاً من المسيحيّين الحقيقيّين ليس على الأرجح مجتمعاً من البشر.

وأذهبُ حدَّ القول بأن هذا المجتمع المزعوم، ولئن بلغ من الكمال أيّ مبلغ، فليس المجتمع الأقوى ولا المجتمع الأبقى، بل إنه، لفرط كماله، يكون في حال من نقصان الاتصال والتماسك؛ وأما نقيصته المدمرة فكامنة في عين كماله بالذات.

ما من أحد إلاّ ويؤدي واجبه: فأنْ يذعن الشعبُ للقوانين، وأن يتوخّى الرؤساءُ العدلَ والاعتدال، وأن يكونَ الحكامُ نزهاءَ معصومين

من الفساد، وأن يحتقرَ الجنودُ الموتَ، وألاّ يكون هناك لا غرور ولا ترف؛ أَلاَ إنَّ هذا لفي غاية الحسن، ولكن لنصوّب نظرنا بعيداً.

المسيحيةُ دينٌ روحيٌّ بتمامه وكماله؛ وهي منشغلة بشؤون السماء حصراً؛ أما وطن المسيحي فليس من دنيانا هذه. صحيح أن المسيحيَّ يؤدي واجبَه، ولكنه يؤديه وهو لا يُبالي مبالاةً عميقةً أنْ يلقى انشغالُه النجاحَ أو الفشلَ. وشريطةَ أَلاَّ يأتيَ شيئاً يلوم عنه نفسَه، فسَواءٌ عنده أن يجري كل ما في هذه الدنيا بالخير أو بالشر. فأما إذا كانت الدولة مزدهرةً، فقُلْ إنه لا يجرؤ على الاستمتاع بالنعيم العمومي، أو يكاد؛ وهو على خيفة من أن يتفاخر بمجد بلاده. وأما إذا صارت الدولة إلى الفناء، بارك يدَ الله التي هوت بثقلها على شعبه.

لأجل أن يكون المجتمعُ وديعاً، وأن يدومَ الانسجام، لزم أن يكون المواطنون، جميعهم من دون استثناء، مسيحيين صالحين على حدّ سواء. فإذا ما حدث، لسوء الحظّ، أن وُجد بينهم امرؤ واحد طموحٌ، أو امرؤ واحد مُراءٍ، قُلْ على سبيل المثال كاتيلينا أو كرومويل، لابْتاعَ ذمّةَ مواطنيه الأتقياءَ بأبخس الأثمان. أما المحبةُ المسيحية فلا تبيح بيُسرٍ أن نسيء الظنّ بالقريب. ما أن يجد هذا المرء، ببعض الدهاء، طريقةً ماهرةً ينصّب بها نفسَه غصباً عليهم، وبها يستولي على جزء من السلطة العمومية، وما أن نراه منتصباً في مقام العزّ والشّرف، فمعناه أنّ الله يريد له أن يحظى بالاحترام؛ أَرأيتَ قوّةً مقتدرة سرعان ما استقرت، فذلك لأن الله يريد لها أن تُطاع؛ هل رأيت المؤتَمَن على تلك القوة مشطّاً في استعمالها؟ فمعناه أنه هو سوط من الربّ به يعاقب أبناءَه. وبعضهم قد يَزَعُه ضميرُه عن إجلاء المغتصِبَ لأن ذلك قد يستلزم الإخلال بالراحة العمومية، واستعمال العنف، وهدر الدماء. والحال أن كل هذه الأمور لا تتوافق إلا بعسر مع الوداعة المسيحية. وإضافة إلى ذلك

كله، ألا يتساوى في عين المرء أن يكون حرّاً أو عبداً، وهو في وادي البؤس هذا؟ الأَولى به أن يدخل إلى الجنة؛ وما الاستكانة إلاّ وسيلة إضافية لبلوغها.

أيطرأ طارئ حربٍ من الحروب الخارجية؟ لسوف يسير المواطنون إلى القتال بلا كلل، ولن تخطر في بال أحدٍ منهم نيّةُ الفرار. إنهم يؤدّون واجبَهم، ولكن من غير أن تدفعهم حماسةٌ إلى النصر. إنهم يعرفون بالأحرى كيف يموتون لا كيف ينتصرون. أن يكونوا من الغالبين أو من المغلوبين، فما أهمية هذا أو ذاك؟ أليست العنايةُ الربانية أعلم منهم بما هو لازم لهم؟ لنتخيّل ما يستطيع عدوٌّ ذو إباءٍ وعنفوانٍ وهوىً أن يجني من نزعتهم الرواقية هذه! لِتضَعْ قُبالتَهم تلك الشعوب ذات الطبع الكريم والتي يلتهم [وجدانَها] حبُّ المجد والوطن المحتدمُ؛ ولِتعتبر أن جمهوريتك جمهورية مسيحية وهي قبالة اسبارطة أو روما: أَلاَ إن أولئك المسيحيين الأتقياء لسوف يُهزَمون ويُسحَقون ويُبَادون عن بكرة أبيهم قبل أن يحين لهم الوعيُ بأنفسهم؛ فإنْ لم يكن ذلك، ففوزهم بالنجاة لا يدينون به إلاّ للاحتقار الذي به يعاملهم عدوُّهم. وظنيّ أن العهدَ الذي قطعه جنودُ فابيوس كان عهداً جميلاً: فهم لم يقسموا على الموت أو النصر، وإنما أقسموا على العودة منتصرين، فأوفوا بالعهد الذي قطعوا. وأما المسيحيون فما كانوا ليقطعوا هذا العهد أبداً إذْ لو فعلوا لَخُيِّل إليهم أنهم يمتحنون الله على قدرته.

ولكني أخطئ بقولي «جمهورية مسيحية»، فإنّ كلتا الكلمتين تنافي الواحدةُ منهما الأخرى. والمسيحية لا تعظ إلاّ بعظة العبودية والتبعية. ولها روح ملائم للطغيان غايةَ الملاءمة فلا يسعها إلا أن تربح من جرائه دائماً. لقد قُيِّض للمسيحيين الحقيقيين بأن يكونوا عبيداً؛ وهم يعلمون ذلك ولكن لا يحركون له ساكناً، فقيمةُ هذه الحياة القصيرة ضئيلةٌ عندهم ضآلةً مفرطةً.

يقول لنا بعضهم إن العساكر المسيحية ذات خصال ممتازة. كَلاّ، إني أنكر أن تكون كذلك. وليأتوا لي بمثلها. أما أنا فما علمتُ قطّ بعساكر مسيحية. سيذكر لي بعضُهم الحروبَ الصليبية. ولئن أمتنعُ عن المطارحة بصدد القيمة التي للصليبيين، فإني ألاحظُ أنهم أبعدُ من أن يكونوا مسيحيين، وإنما كانوا **جنوداً** للكاهن، وكانوا **مواطنين** للكنيسة. كانوا يقاتلون في سبيل بلدها الروحي الذي جعلت منه بلداً زمانياً، وليس منّا من يدري كيف تمَّ لها ذلك. أما إذا اعتبرنا هذا الأمر على وجهه الصحيح ألفيناه ارتداداً إلى الوثنية. والحال أنّ الإنجيل لا يقيم البتة ديناً قومياً فمُحالٌ أن تنشب بين المسيحيين أيُّ حرب مقدسة.

كان الجنود المسيحيون في ظل الأباطرة الوثنيين شجعاناً؛ وهو أمر يثبته جميع المؤلفين المسيحيين، وأنا أصدق به: كان ذلك بمثابة التباري على الشرف بالضدّ مع العساكر الوثنية. وما أن اعتنق الأباطرةُ الديانةَ المسيحيةَ حتى لم يعد هذا التباري قائماً؛ وعندما تمّ للصليب أن يطرد النسرَ اندثرت القيم الرومانية من الوجود.

ولكن لنعد إلى مسألة الحقّ صارفين نظرَنا عن الاعتبارات السياسية، ولنثبت المبادئ المتصلة بهذه المسألة المهمة. إنَّ ما يجيزه الميثاقُ الاجتماعيّ لصاحب السيادة من حق على الرعية لا يتخطّى البتة، وكما ذكرتُ سالفاً، قيودَ المنفعة العمومية[49]. ليس هناك إذاً ما يُلزم الرعايا بتقديم حساب عن آرائهم أمام صاحب السيادة، إلا بقدر

[49] كتب المركيز دارجنسون قائلاً: «**يكون كل شخص في الجمهورية حراً كأكمل ما تكون الحرية في ما لا يعود بالضرر على الآخرين**». ألا إن ذلك لهو القيد الثابت والذي ليس ممكناً أن نرسم قيداً أصح منه. وإني لم أستطع أن أمنع نفسي من لذة الاستشهاد، أحياناً، بهذا المخطوط، حتى ولئن كان مجهولاً من الجمهور، وغايتي أن أرفع آيات الشرف لذكرى رجل مَجيد جدير بالتقدير والتبجيل، ذلك الذي حافظ، حتى وهو متقلد للوزارة، على الوجدان الذي للمواطن الحقيقي، وعلى تصورات لحكومة بلاده، سديدة وخالصة من كل شائبة.

ما لهذه الآراء من صلةٍ بشأن الجماعة. بيد أنه من شأن الدولة أن يكون لكل مواطن دينٌ يحبّب إليه واجباته؛ ولكن عقائد هذا الدين ليست من شأن الدولة ولا من شأن أعضائها إلاَّ بقدر ما لهذه العقائد من صلة بالأخلاق والواجبات التي ينبغي على مُعتَنِقِها أن يؤديها تجاه غيره. عدا ذلك، يمكن لكلّ شخص أن يتّخذ لنفسه من الآراء ما يروقه، من دون أن يَحُقَّ لصاحب السيادة العلمُ بها. ذلك أن صاحب السيادة، وهو الذي لا كفاءة له البتة في الآخرة، كائناً ما كان مصير الرعايا في الدار الآخرة، لا شأن له بأمرهم شريطة أن يكونوا مواطنين صالحين في الحياة الدنيا.

هناك إذاً **إعلانُ إيمانٍ مدنيّ** خالصٍ يعود لصاحب السيادة أن يضبط بنودَه لا على جهة أنها، بالتدقيق، عقائد دينية، بل على أنها شعور بالألفة الاجتماعية(9) (sociabilité) من دونه لا يمكن للمرء أن يكون لا مواطناً صالحاً ولا رعيةً من الرعايا المخلصين[50]. ولئن لم يكن في مستطاع صاحب السيادة أن يُلزِم أيّاً من الأشخاص بالتصديق بتلك البنود، ففي مستطاعه أن ينفي إلى خارج الدولة شخصاً، كائناً من كان، لا يصدّق بها: بإمكانه أن ينفيه لا على أنه كافر وإنما على أنه غير قابل للاجتماع، وعاجز عن حب القوانين والعدل بإخلاص، وعن نذر حياته لواجبه إذا دعا الداعي.

---

(9) عادة ما يترجم اللفظ الفرنسي sociabilité بـ «**قابلية الاجتماع**»، وهو الأنسب على العموم. غير أن روسو يقصد هنا **الألفة** الاجتماعية والمدنية منها بالخصوص، وهي التي يقويها الإيمان.

[50] لقد سعى قيصر، وهو يدافع عن كاتيلينا، إلى إثبات عقيدة عدم خلود النفس؛ وأما كاتون (Caton) وشيشرون فلأجل تفنيد أقوال كاتيلينا، لم يتوسّلا باستدلالات فلسفية عابثة، وإنما اقتصرا على بيان كيف أن قيصر كان يتكلم كمواطن فاسد، وكيف كان يبسط نظرية تعود بالوبال على الدولة. وبالفعل، ذلك ما كان يجب على مجلس الشيوخ في روما أن يفصل فيه، لا أن يفصل في قضية لاهوتية.

والواجب أن تكون عقائدُ الدين المدنيّ بسيطةً وقليلةَ العدد ومنطوقاً بها بدقة، بلا تفاسير ولا شروح. فأما عن وجود ألوهة (divinité) قديرة وعاقلة ومحسنة وبصيرة ورزّاقَة، وعن وجود حياة في الآخرة، وعن سعادة الأبرار، وعن عقاب الأشرار، وعن قداسة العقد الاجتماعي والقوانين، فَقُلْ تلكَ هي العقائدُ الموجبة. وأما العقائد السالبة فإني أقيّدها بواحدة فقط وهي اللاتسامح. وهذه العقيدة تندرج داخل الشعائر الدينية التي كنا قد استبعدناها.

إن الذين يميزون بين اللاتسامح المدني واللاتسامح اللاهوتي هم في رأيي مخطئون. هذان الضربان من اللاتسامح ليس من الجائز فصل الواحد منهما عن الآخر. من المحال على المرء أن يعيش في سلام مع أناس يظنّ أنهم من المعذبين؛ أما أن يحبَّهم هُمُ، فمعناه أنْ يكره اللهَ وهو الذي أصابهم بعِقابه؛ فَلَزِمَ، لزوماً مطلقاً، ردُّهم إلى رشدهم أو تلقينُهم سوطَ عذاب. وأينما جُوِّز باللاتسامح اللاهوتي، فمحالٌ ألاّ يكون له أثرٌ مدنيٌ ما[51]. وحالما يحصل هذا

---

[51] لَمَّا كان الزواج، على سبيل المثال، عقداً مدنياً، كانت له نتائج مدنية، من دونها سيكون محالاً على المجتمع الإنساني أن يظل قائماً. فلنفترض، إذاً، أن بعض الإكليروس تمكّن من الاستحواذ وحده على حق البت في هذا الإجراء، وهو الحق الذي لابدّ للإكليروس من الاستبداد به في كل دين لا متسامح. أليس واضحاً إذاً، والحالة هذه، أن الإكليروس بمسعاه إلى الإعلاء من سلطة الكنيسة سيحوّل سلطة الأمير إلى سلطة واهيةٍ فلا يعود للأمير من رعايا إلا أولئك الذين يريد الإكليروس أن يعطيه إياهم؟ فإذْ هو الفيصل في تزويج الناس من عدم تزويجهم، بحسب ما إذا كانت لهم أو لم تكن هذه العقيدة أو تلك؛ بحسب تسليمهم أو عدمه بهذا القالب من الصيغ أو بذاك؛ بحسب ما إذا سيكونون مخلصين للإكليروس قليلاً أو كثيراً؛ وإذْ هو يسلك، كذلك، مسلك الاحتراس ويَثْبُت على أمره ببأس ورباطة جأش، أفليس جليّاً أن الإكليروس هو الذي سيتمكّن وحده من المواريث، ومن الوظائف، ومن المواطنين، بل ومن الدولة نفسها التي لن تعود لها دراية بكيفية دوامها، والحال أنها لن تعود مؤلفة إلاّ من لقطاء لا غير؟ وقد يقول لي بعضهم إنه سيكون في المستطاع أن يُطلَب استئنافُ الأحكام بدعوى شطط السلطة؛ وأن يقع الإلزام بمواعيد القضايا، وباستصدار المراسيم؛ وأن =

الأثر يكفُّ صاحبُ السيادة عن أن يكون صاحبَ سيادة حتى ولئن اتصل ذلك بالشؤون الدنيويّة. مذّاك يكون الكهنةُ هم الأسيادُ الحقيقيون، والملوك ليسوا سوى مأمورين عندهم.

أمّا ولم يعد يوجد الآن من دين قومي حصراً، بل قل أيضاً لم يعد يمكنه أن يوجد، وَجَبَ التسامحُ مع جميع الأديان التي تتسامحُ مع غيرها بقدر ما عقائدُها لا تُضادُّ الواجبات التي للمواطن. ولكن أيّاً من الناس يجرؤ على القول بأنه لا وجود البتة لخلاص خارج الكنيسة وجب أن يُخْسَأَ عن الدولة، اللهم أن تكون الدولة هي الكنيسة، وأن يكون الأميرُ هو الحَبر. ولا تصلح عقيدة كهذه العقيدة إلا في كنف حكومة ثيوقراطية[10]؛ وتكون ضارّةً في كنف كل حكومة أخرى.

وأما السبب الذي يقول بعضهم إن هنري الرابع قد استند إليه لاعتناق دين روما الفاتيكان فمن شأنه أن يجعل كلَّ شخص أمين يهجُرها، ولاسيما كلَّ أمير يُحْكِمُ الاستدلالَ بعقله.

الفصل التاسع

خاتمة

لم يبقَ لي، بعد أن وضعتُ مبادىء الحق السياسي الحقيقية وسعيت إلى أن أؤسس الدولة على قاعدتها، إلا أن أسندها بما لها

تُرفع الدعوى أمام السلطة الزمنية. فوا حسرتاه! إذْ حسْبُ الإكليروس أن يكون له القليل من الشجاعة، بل قل، بالأحرى، القليل من الحسّ السليم ليَدَع الأمرَ يجري مجراه، ويتابعَ هو مساره. إنه سيخلي السبيل، بصفة هادئة، أمام إجراءات الاستئناف، والإلزام بمواعيد القضايا، واستصدار المراسيم، ورفع الدعاوي، ليمكث في نهاية الأمر هو السيد الآمر الناهي. والبادي لنظري أنه لا يُعَدُّ من قبيل التضحية الكبيرة أن يهمل المرء جزءاً من شيء لما يكون متيقناً من أنه سيستحوذ على كلّ شيء.

(10) ثيوقراطية، وهي حكم رجال الدين.

من علاقات خارجية: ويعني ذلك أن تشمل هذه العلاقات كلاً من القانون الدولي، وحقوق الحرب والغزو، والقانون العام، والأحلاف والمفاوضات والمعاهدات... إلخ. غير أن كل هذا يؤلف موضوعاً جديداً شاسعاً بإفراط ليس في وسع نظري القصير أن يتعلق به؛ والحال أني آليت على نفسي أن أقيّده دائماً بما هو في مستطاعي.

الثبت التعريفي

الإرادة «العامة»، إرادة «الكل»، إرادة «الجميع» (volonté générale, volonté du Tout, volonté de Tous): تُعدّ هذه المصطلحات من أهم بلورات روسو وتمييزاته. وهي لا تخلو من اعتياص لتداخل تضميناتها المنطقية (الكل، كل)، والرياضية (الجميع، المجموع الحسابي)، والأخلاقية (الإرادة، الحرية)، والميتافيزيقية (الكلي، الجزئي)، والسياسية (العام، الخاص، العمومي، الخصوصي). لم يكن التمييز بين إرادة **الجميع** والإرادة **العامة** ذا أهمية تذكر قبل روسو. أما روسو فيقول بوجوب إحصاء جميع الأصوات بلا استثناء، من غير أن يعني ذلك أن المجموع الحسابي المتحصل عليه، وهو المقصود بمصطلح «الجميع» (tous)، هو شرط لحصول «الكل» المعنوي (le Tout). يظل هذا الكل المعنوي معيارياً في جوهره، ذلك لأن ما هو موجود ـ وهنا تكمن قوة تفكير روسو ـ هو أيضاً ما يجب أن يكون، أو ما يريد الموجود الاجتماعي لنفسه أن يكون: **في ذاته ولذاته**. وهكذا فإنه ينبغي للأقلية أن تنصاع لإرادة الأكثرية التي هي الكل أو الإرادة العامة. وليس مردّ الانصياع علاقةُ الجزء بالكل، وإنما مردّه انصياع الحالة الخاصة لقاعدة العدل العامة، وذلك لأن الإرادة العامة الصادرة من العقد هي «**ميزان العدل والجور**»، أو قل

هي قاعدتهما. أما قبل الإرادة العامة فلا قانون؛ وقبل القانون لا عدل. ومع ذلك، وجب النظر هنا إلى التمييز بين إرادة الجميع والإرادة العامة بمنظور النسبية: ذلك أن روسو نفسه يرى أن الأصلح هو أن تتشاكلَ إرادةُ الجميع مع الإرادة العامة وأن تتماثلَ، فيصبحان سيان. آنئذٍ يكف ذلك الصراع المرير بين إرادة الكل وإرادة الجميع، بين الإرادة العامة والإرادات الجزئية. صحيح أن الإرادة العامة تستغرق في جوفها الإرادات الجزئية التي للأفراد، ولكن الإرادات الخاصة هي التي صنعت الإرادة العامة في الأصل. فإن حصل بعد العقد أنْ لم تتفق إرادة جزئية مع الإرادة العامة فيعني ذلك ـ في رأي روسو ـ أن الجزئية قد أخطأت في رأيها؛ أما الإرادة العامة فلا تخطئ أبداً. إن الإرادة العامة مستقيمة دائماً لأن لا غرض لها ولا موضوع سوى **المصلحة المشتركة**. ولكن مثلها مثل الشعب يحصل لها أحياناً أن تُخدع كما يُخدع هو.

جسم اجتماعي، سياسي (corps social, politique): مصطلح دقيق في **العقد الاجتماعي** يوجب أخذَه مأخذاً متَروياً. فأما من جهة دلالاته اللغوية الأصلية المستخلصة من قواميس اللغة الفرنسية «القديمة» (1606–1762) فمنها ما يهمّ القصدَ الروسوي مثل: **شمولية** البدن (جسم واحد)، و**وحدة** نسيجه، وبالتالي هويته واستقلاله و**إمكان التعرف إليه** وتعريفه ونعته (كما نُعرّف وننعت **جوهراً فرداً**، زيداً أو عمراً). ويطلق اصطلاحاً على «**الكلّ** الذي لجماعة»، وذلك لأنه مهما تمايزت الأعضاء بقيت اللحمة سارية بينها، وبقي الكل المعنوي قائماً. من هذا المنظور يمكن لمصطلح **الهيئة** في اللغة العربية أن يؤدي الدلالات الفلسفية والسياسية التي يؤديها مفهوم الجسم مع تنزيهها من العضوانية ومما يعلق بها من ترسبات دينية وعرفانية غربية. وهذا ما قد يبدو من الوهلة الأولى موافقاً للتصور **غير العضواني** الذي يقول به

روسو: ليس المجتمع ومؤسساته معطى طبيعياً ولا كائناً حيّاً وإنما اختراعاً بشرياً، فالمجتمع والدولة والحكومة هيئات اصطناعية؛ وهكذا فإن **الكل المدني اصطناعي** بدوره. ومع ذلك وجب في مواضع كثيرة من **العقد** ترجمة كلمة corps بكلمة **جسم** لا بكلمة هيئة. ورأيْنا أنْ ليس القصور اللغوي هو الذي ألجأ روسو إلى كلمة corps؛ بل الأرجح أنه قصد قصداً إلى ذلك لتثبيت مفاهيم الحياة والحركة والعنفوان والتواصل والتكامل داخل كلّ جامع شامل أوحد؛ وهو ما لا يمكن لكلمة **هيئة** (مجرد الصورة والشكل والتناسق الخارجي) أن تؤديه، بل تؤديه كلمة جسم. ليس المجتمع جسماً، ولكنه يعمل **كما** يعمل الجسم. وليس أدل على ذلك من أن روسو يعمد من بداية **العقد** حتى نهايته إلى إجراء مقارانات وقياسات بين الهيئات المدنية والسياسية، الأصلية كما الفرعية، الكبرى كما الصغرى، وبين جسم الإنسان بالخصوص، وربما به حصراً. وقد يذهب روسو أحياناً ـ كما في مقالة الاقتصاد السياسي ـ إلى حد وضع مماثلة قياسية دقيقة بين أعضاء الجسم وأعضاء المجتمع المدني، بين وظائف هذه ووظائف تلك. وإن في المماثلة هذه ما يزيد على الحاجة البيانية ليبلغ مقصداً أعمق: تعريف الأشياء لا يحصل فقط بما هي، وإنما بما هي مأمولة أيضاً، أي كما **يجب أن تكون**، فكلما استقامت المماثلة **اجتماع/جسم** قارب المجتمعُ كمالَه اليوتوبي. ومعلوم أن أعظم الإنشاءات اليوتوبية النظرية أُلّفت، مثل روسو، بين النزعة الاصطناعية المتشددة والتمثيل العضوي. وتكمن قوةُ الجسم المجازية والتربوية والإبستيمية في كونه ينبئ بـ **عكس ما هو**، أو لنقل بالمسكوت عنه، ألا وهو «النفس» أو «الروح» أو «الكل المعنوي» الذي نتأوله بتوسط ما نلاحظه في الجسم من حركة وحياة وعنفوان وأهواء وتداعٍ لأعضائه وتعاضد بين أجزائه. وهذا **الكل المعنوي** هو، على وجه الضبط، مراد روسو في **العقد الاجتماعي**.

حرية (liberté): أوّل تعريف للحرية ليست كونها مطلق خيرٍ موجبٍ، وإنما كونها سلباً للشر: الحريةُ هي انعدامُ التبعيةِ والإكراهِ. وللحرية عند روسو ثلاث منزلات رئيسة على الأقل، **أولاها** المنزلة الأخلاقية الميتافيزيقية (كتاب **إميل**): ليس حدّ الإنسان الأول في **العاقلية** التي له وإنما في كونه **فاعلاً حرّاً**. لو أرادت الألوهةُ لأبطلت الشرَّ من الدنيا؛ ولكنها لو فعلت ذلك لأبطلت حريةَ الإنسان، فحرمته من قيمة القيم، ومن الشرف الذي به كرمته فميزته عن سائر الموجودات؛ وإذْ لم تفعل ذلك فليس لأنها تريد من الإنسان أن يفعل الشر، وإنما أن يفعل **الخير** عن وعي وبحرية. و**ثانيها**، المنزلة التاريخية المؤسّسيّة (**خطاب في أصل التفاوت**): كان التاريخ الذي حصل مساراً طويلاً لفقدان الإنسان أصلَه وطبيعتَه. جميع الملكات والقوى التي كانت لأجل كماله وسعادته صارت لأجل فساده وشقائه. ومنذئذٍ لم يعد الإنسان يعيش داخل ذاته وإنما في أنظار الآخرين. وليس هذا التغير الجذري في طبيعته سوى تغيرٍ في ماهيته، أي حياداً عمّا **يجب عليه أن يكون**. ومن حادَ عن صورته المثلى لم يكن **حراً** وإنما **عبداً**: تاريخ التفاوت كان تاريخ تقدم في **التقنية** بقدر ما كان تقدماً في **العبودية**. أقصى درجات المغايرة هي أقصى درجات الاستعباد: وهي أن يصبحَ الإنسان **غيرَ ما هو** وأنْ يسلِّم بأن يقوم عليه من بين أشباهه من البشر سيّداً يسوسه ويتسلط عليه. بهذا المعنى، يكون التاريخ الحاصل تاريخَ استلاب للحرية. و**ثالثها** المنزلة السياسية الحقوقية (**العقد الاجتماعي**): الحرية هي مثل روسو الأعلى. أن يكف الإنسان عن أن يكون حراً كأن يكف عن أن يكون إنساناً. وفي هذا خُلْف لمقاصد الألوهة، وللناموس الطبيعي، وللعقل الكلي. والحقيقة أن الإنسان لا **يفعل** شيئاً، وهو يتعاقد مع الآخرين لتأسيس رابطة اجتماعية، سوى أن يستبدل حريةً طبيعيةً كان يحميها بمفرده بحرية مدنية تضمنها له الدولة وتحميها. من فلاسفة السياسة السابقين

على روسو من كان يرى أن تأسيس المدنية يعني خسران الحرية، لا مناص من ذلك: من يريد الحرية الطبيعية يظل خارج القانون والاجتماع البشري. اثنان لا يلزمها المجتمع كما كان يرى أرسطو: إله أو صعلوك. أما روسو فيرى أنْ لا فقدان البتة للحرية عند الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، وإنما التغيير يحصل فقط في وضع الحرية وحالها وصيغتها. كانت الحرية معطاة بالطبيعة فصارت مكتسبة اكتساباً بالعقل والقانون والمؤسسة. هكذا، من حيث الجوهر، فإن الحرية التي يجنيها الإنسان في المجتمع أتم وأكمل من تلك التي كانت له في الطبيعة. ولذلك فإن شرط كل مشروعية سياسية لأي نظام سياسي هو إيجاد شكل من الاجتماع الإنساني «إذْ يتحد بمقتضاه كلّ واحد مع الجميع فإنه، مع ذلك، **لا يطيع إلاّ نفسه، ويظلّ حراً كما كان قبلئذٍ» (العقد**، الكتاب الأول، الفصل 6). وليس معنى ذلك أن الحرية السياسية عند روسو هي بلا قيد، أي بلا قانون ولا طاعة، وإنما أن نطيع قانوناً سنّنّاه بأنفسنا فتكون طاعتنا إياه طاعةً لأنفسنا؛ وفي طاعة النفس للنفس منتهى الحرية ومنتهى اكتمال الذات بتحقيق الاستقلالية «الطبيعية» وتقرير المصير.

دستور (constitution): هو كلّ تشريعي معلوم يثبت المبادئ الحقوقية والسياسة المنظمة للدولة والتي تجري عليها المؤسسات. والدستور هو ما يجعل القانون أعلى من كل إرادة ومن كل رغبة، والحق أعلى من كل قوة، لذلك لا يتغير ولا يخضع لموازين القوى وإلاّ كفّ عن أن يكون دستوراً. لكن استعمال روسو للفظ دستور، في **العقد** كما أيضاً في **الخطاب في أصل التفاوت**، حتى متى تحدث عن دستور روما أو أثينا أو جنيف، يظل أوسع من معنى الدستور كوثيقة ذات بنود مدونة ومعلنة ومرعية، وإنما الغالب عليه كونه تشريعاً ثابتاً يقي الدولة والمجتمع من التهاوي في الاستبداد. ومعنى

الدستور عند روسو قريب من معنى التكوين الأصلي للدولة التي يقيمها القانون ويسري في جسمها ويوجهها.

سيادة، صاحب السيادة (souveraineté, souverain): السيادة هي السلطة العليا، وهي القدرة والسلطان على سن القوانين وتنفيذها. وتأتي السيادة في أشكال مختلفة: فهناك سيادة شعبية، وسيادة اصطفائية، وسيادة وراثية، وسيادة جمهورية، وسيادة دائمة، وسيادة مؤقتة. أيُّ السيادات أقْوَم، وأيها تتصف بالقانونية وبالمشروعية؟ هذه مسألة مركزية ومحورية يطرحها **العقد** ويجيب عنها. يرتبط مصطلح السيادة في فلسفة روسو السياسية والحقوقية بـ **الإرادة العامة**، فكما أن هذه واحدة تكون تلك واحدة أيضاً؛ وكما أن هذه لا تقبل القسمة، ولا الفناء، ولا التنازل عنها، تكون تلك كذلك. بمقتضى العقد ينشأ الجسم السياسي ككيان جماعي ومعنوي فنسميه **دولةً** إن كان **منفعلاً**، و**صاحبَ سيادة** إن كان **فاعلاً**، و**قوّةً** إنْ قسناه مع **شعوب أخرى** (**العقد**، الكتاب الأول، الفصل 6). أما المتعاقدون فنسميهم **شعباً** منظوراً إليهم جماعياً، و**مواطنينَ** منظوراً إليهم فردياً كمشاركين في السيادة، و**رعايا** منظوراً إليهم من حيث خضوعهم لقوانين الدولة. وليس للشعب قدرة طبيعية على التنازل عن سيادته إذْ لو فعل ذلك لكان شعباً من المجانين والحال أن «الجنون لا يسوغ الحق»، بل لزاد عن ذلك فانحلّ جسمه بعد أن كان واحداً وتبعثرت أوصالُه وعاد إلى العدم الذي أخرجه منه العقد. ولما كانت السيادة غير قابلة للتنازل كانت لا تقبل التمثيل البرلماني أيضاً: هكذا يقف روسو مع ضرب من الديمقراطية المباشرة التي ربما تتحقق في دولة صغيرة، ولكن لا تتحقق في دولة كبيرة. والسيادة لا تقبل القسمة (تشريعية، تنفيذية، قضائية) لأنه لا توجد إلاّ قوة واحدة أصلية وأساسية، هي قوة التشريع وسن القوانين. أما ما عدا ذلك، مثل

السلطة التنفيذية أو الحكومة أو ما شابههما، فليس إلا «أداة» من أدوات تلك السلطة التشريعية، أو «فرعاً» من فروعها المنبثقة عنها لجعلها بيّنةً مرئيةً بين صفوف الرعايا ولأجل تنفيذ أوامرها.

عقد (contrat): العقد هو على العموم اتفاقية مبرمة بين طرفين مستقلين وراشدين يتمتعان بإرادة. وهو عند روسو اتفاقية مبرمة بين الجزء والكل، أي بين كل فرد والجماعة بما هي كل واحد. فأما تعريفه السالب فيفيد أن انعدام العقد في تاريخ المؤسسات (**الخطاب في أصل التفاوت**) سبب ونتيجة لانحلالها ولقيامها على القوة والعنف، وما قام بالقوة تنافى مع الحق والقانون وفقد الشرعية مطلقاً؛ وهذا هو بالضبط تاريخ التفاوت كما وصفه **الخطابُ**. وأما تعريفه الموجب (كما في **العقد الاجتماعي**) فيقرر أن العقد فعل إراديٌّ أصلي وأوحد تجريه موجودات عاقلة، واحداً واحداً، مع وحدة عليا عاقلة (الجماعة السياسية، الدولة، الكلّ، الإرادة العامة)؛ فلا شيء يسبق العقد، ولو كان القانون نفسه والعدالة نفسها، اللهم إرادة إجرائه؛ وإذْ كان كذلك فلأنه أصل السلطة المدنية المؤسسة للحق السياسي ومبدؤها. وهو إرادي لأنه يندب الناس إلى الخروج من حالة التوحد والطبيعة، وإلى الاجتماع في جماعة مدنية من غير تحريم البقاء خارجها لمن أراد ذلك. إنه يستعيض عن حرية طبيعية رخوة وعرضة للمصادفات بحرية مدنية أقوى وأثبت وأعقل. فإذْ إنّ كل فرد قد تعاقد مع الكل فإنه لم يتعاقد مع أحد بعينه، وإنما مع نفسه، فظل حراً كما كان قبل العقد: وإنما ما تغير هو وضع الحرية وليس طبيعتها. بفضل العقد، تستتب السَّلْم داخل الجماعة المتعاقدة (الأمة الواحدة). ولكن هذه السَّلْم هي سلم **الدولة الأمة** (عقد الأمة/دولة العقد): وهكذا يترك **العقدُ** الباب مفتوحاً أمام المجهول في ما يتصل بالعلاقات بين الجماعات والأمم والشعوب. وهذا موضوع تأليف في القانون الدولي أعلن عنه روسو ولم يؤلفه.

قابلية الاجتماع (sociabiltié): قابلية الاجتماع شعور بالألفة والتأنس مقابل التوحد والتوحش. من الفلاسفة من يقول بأنها طبيعية؛ ومنهم من يقول بأنها غير طبيعية وروسو من بين هؤلاء. وتعني في النظريات **غير التعاقدية** أن الإنسان كائن مدني (سياسي) بطبعه، أو قل بالأحرى كائناً اجتماعياً بطبعه. ترى النظرية التقليدية التي تعود أصولها إلى أرسطو، وعنه أخذ ابن خلدون، بأنّ خصائص تَكَوُّن الإنسان، ومنها غرائزه وعقله وعجزه وحدود قواه، تجعله مجبولاً على التعاون مع أشباهه: وهكذا فإن قابلية الاجتماع لدى الإنسان ليست إرادية فيه، بل إن الحياة المدنية هي ماهيته وطبيعته، أي مقام اكتماله الإنساني. وهذا الرأي هو ما يخالفه روسو تماماً فهو يرى أن **الإنسان ليس مدنياً بطبعه**، وإنما جملة من المصادفات قادته إلى التأنس والانتظام في مجتمع مصطنع. ومعنى ذلك أن المجتمع المدني في النظرية الروسوية هو محض **تركيب اصطناعي** توَلَّد عن إرادة حرة وعن اختيار واعٍ وطوعي. ولهذا السبب لابدّ في نظر روسو من عقد لتأسيس المجتمع. تنشأ وتتطور إذاً قابلية الاجتماع مع الاجتماع نفسه وقد تَعْرِض لها محفزات فتنميها أو عوائق فتربكها وتشلها. ويرد هذا المفهوم في الفصل قبل الأخير من **العقد** والمتعلق بالدين المدني باعتبار قابلية الاجتماع شعوراً راقياً إنْ هو انغرس في وجدان المواطن زاده اتحاداً بأقرانه ومتّن لحمةَ الجسم السياسي ووطد أركان الدولة.

مجتمع مدني (société civile): هو المقابل الأول والمباشر للحالة الطبيعية، حالة التفرقة والتوحد، عند روسو كما عند فلاسفة العقد. ويُشار به إلى دائرة العلاقات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية بين الناس لتمييزها عن دائرة المجتمع السياسي، أي الدولة بالمعنى الحصري وهي التي تضبط العلاقات الحقوقية والسياسية والدينية. ولما كان يُقصد بالمجتمع المدني مجموعَ الواقع

الاجتماعي الاقتصادي جاءت معانيه متضمنة للكثرة والتنافس خلافاً للمجتمع السياسي، وعقدته الدولة، وهي دائرة القانون المتضمنة للوحدة والانسجام. ولا يجوز تصوّر المجتمع المدني إلا محمّلاً بطابع **الاصطناع** (artifice) فكل ما هو نتيجة إرادة لا يكون طبيعياً وإنما مصطنعاً: هكذا نرى صورة ذلك الإنسان الذي سوَّر أرضاً فأسس المجتمع المدنيّ محمّلةً بدلالة الاصطناع وبدلالة المنفعية الاقتصادية (**الخطاب في أصل التفاوت**). غير أن هذا النموذج المدني نموذج سالب وسيئ لا لشيء إلا لأنّ هذه المدنية جاءت في التاريخ نتيجة جملة من المصادفات العمياء ومن الإنشاءات والمؤسسات غير الواعية فأدت إلى الاضطراب والاستبداد. لذلك نرى روسو في **العقد الاجتماعي** ينزع، باسم الوحدة الاجتماعية والسيادية، إلى محو الفارق بين المجتمع المدني (القاعدة الاجتماعية) والمجتمع السياسي (الدولة) فيشحن المجتمع المدني بشحنة موجبة ومستحسنة، وذلك لأنّ من سيؤسسه لن يكون ذلك الدجال الذي كان «أوّل من سوَّر أرضاً وعنّ له أن يقول **هذا لي**»، بكل ما في هذا المجاز من معاني الأنانية والحب الشخصي وحب الملكية خاصة، وإنما ستؤسسه الإرادة العامة بمقتضى عقد اجتماعي يكون عنواناً للمعقولية العملية وللمشروعية الحقوقية وللحكمة السياسية.

مساواة (égalité): وتعني في المطلق تَساوي البشر وتكافؤهم من حيث التكوين الجسماني والبخت والحق والشرط الاجتماعي والمنزلة السياسية. ولكن الأمر ليس البتة هكذا عند روسو. صحيح أن للمساواة منزلةً رئيسة في معمارية **العقد الاجتماعي**، بل ويجوز الحديث عن **فلسفة مساواة** محكمة البناء وعن **نسق مساواة** شامل عند روسو، يتخللان مجمل آثاره النظرية والأدبية. غير أنه يحسن بقارئ روسو أن يحترس جيّداً من كل تعميم مساواتي (égalitariste) أو تعديلي (niveleur): فروسو ليس مساواتياً ولا تعديلياً. نتبيَّن ذلك من

خلال المستويات التالية: **أولاً ـ المستوى الطبيعي**: ضدّاً للشائع بين الحقوقيين وبعض الفلاسفة، بمن فيهم مونتسكيو، لا يقول روسو بمطلق المساواة الطبيعية/ الجسمانية بين البشر، بل يقول بالتفاوت الطبيعي بينهم من حيث البنية الجسمية، ومن حيث القدرات والمواهب العقلية، ومن حيث الميولات والأذواق. وليس التفاوت، في نطاقه هذا، عيباً ولا هو بالمرئي ما دام إنسان الطبيعة مستقلاً بوجوده عما سواه، فلا مجال للمقارنة بينه وبين أشباهه من البشر ولا للتباري معهم، فلا هو بالمعجب بالنفس ولا بالنافر من الغير.

ثانياً، على المستوى المؤسسي والتاريخي: اصطنعت المؤسسة القائمة على الملكية الخاصة وعلى التبعية تفاوتاً فاحشاً بين البشر، ألا وهو التفاوت الأخلاقي، بل قل التفاوت المدني والاجتماعي (تفاوت مدني، سياسي، اقتصادي، تربوي). وهو ما يسميه فلاسفة التنوير بـ «تفاوت الوجود العيني» أو «التفاوت في الواقع» **(inégalité de fait)** ويولّد هذا الضرب من التفاوت الاستبدادَ، ويعود بالإنسان إلى وضع أحطّ من وضع البهيمة الذي كان فيه في حالته الطبيعية.

ثالثاً ـ المساواة كقيمة مأمولة: وهي مطلب العقد الاجتماعي، وتعني إلغاء التفاوت الأخلاقي الاجتماعي بإلغاء التبعية وإلغاء التفاوت الفاحش في الثروات والملكية، أي إرساء ضرب من العدالة التوزيعية يكون مبدؤها هو التالي: «ألاّ يكون لأيّ مواطن، كائناً مَنْ كان، من الرخاء ما يكفي حتى يبتاع مواطناً آخر، وألاّ يكون لأيّ مواطن من الفقر ما يكفي حتى يضطرّ إلى بيع ذمته» (**العقد**، الكتاب الثاني، الفصل 11). من هذا المنظور تكون المساواة شرطاً لقيمتين أخريين: **الحرية والجمهورية**. إن ما يقرره **الخطاب في أصل التفاوت** بالوصف، يلغيه **العقد** بالاعتبار والقيمة: تجاوز التفاوت كشكل من أشكال العنف والإكراه وتأسيس المساواة المدنية كشرط للحرية وللمواطنة وللسيادة.

ثبت المصطلحات

عربي - فرنسي

أباطرة	empereurs
اتّحاد اجتماعيّ	union sociale
اتفاقيات	conventions
اتفاقية	convention
أثر/ نتيجة	effet
اجتماع	association
إجراء سيادي/ فعل سيادي/ عمل سيادي	acte de souveraineté
إجراء وضعي	acte positif
إجراء/ فعل	acte
إجماع	unanimité
احتراس	prudence
اختيار	choix
أخلاقيّات	moralité
إدارة، شكل حكم	administration
إرادة جزئية/ إرادة شخصية	volonté particulière
إرادة جميع	volonté de tous
ارادة عامّة	volonté générale
أرستقراطيّة	aristocratie

crise	أزمة
despotisme	استبداد
raisonnement	استدلال (بالعقل/ عقلي/ بالتفكير/ فكري)
servitude	استعباد
plébiscite du peuple	استفتاء شعبي
indépendance	استقلال
appétit	اشتهاء
patricies	أشراف
formes prescrites	أشكال مرعيّة
usurpation	اغتصاب/ استبداد بشيء
suffrage	اقتراع
anciens	أقدمون
territoire	إقليم
pluralité (voix)	أكثرية (أصوات)
dieux	آلهة
divinité	ألوهة
empereur	إمبراطور
nation	أمّة
prince	أمير
élection	انتخاب
homme civil	إنسان مدنيّ
homme royal	إنسان ملكيّ
révolution	انقلاب/ ثورة
crédules	أهل تصديق عاجل
superstitieux	أهل خرافات
passions	أهواء
ochlocratie	أُوخْلوقْراطيّة/ غوغائية
oligarchie	أوليغارشيّة
fortune	بخت/ ثروة
conservation	بقاء/ حفظ بقاء

institution	تأسيس/ مؤسسة
dépendance	تبعيّة
arbitraire	تحكّميّ/ تحكمية
politie	تدبير مدني
luxe	ترف
tolérance	تسامحُ
législation	تشريع
inégalité	تفاوت
inégalité naturelle	تفاوت طبيعيّ
inégalité d'institution	تفاوت مستقِرّ بالاصطناع
progrès	تقدم/ تنامٍ
agrégation	تكتّل
aliénation	تنازل
harmonie	تناغم
combinaison	توْليفَة
particulier	جزئي/ خصوصي/ شخصي
corps	جسم
corps politique, social	جسم سياسيّ/ اجتماعي
sublime	جليل
communauté	جماعة
collectif	جماعي
assemblée	جمعية/ جلسة
république	جمهوريّة
tous	جميع (الـ)
genre humain	جنس البشريّ
injustice	جور
ville	حاضرة
magistrat	حاكم
état	حالة
état de nature	حالة الطبيعة

état de guerre	حالة حرب
état civil	حالة مدنية
gueux	حرافيش
guerre (état de)	حرب (حالة)
guerre (droit de)	حرب (حق/ قانون)
guerre civile	حروب أهليّة
liberté	حرية
bon sens	حس سليم
multitude	حشد
droit	حقّ
droit du plus fort	حقّ الأقوى
droit de guerre	حق حرب
droit du souverain	حقّ سيادي
droit de faire grâce	حقّ عفو
véritable	حقّانيّ
juge	حَكَم
théocratie, théocratique	حكم ثيوقراطي (لاهوتي)
gouvernement	حكومةٌ
gouvernement royal	حكومة مَلكيّة
gouvernement domestique	حكومة منزلية
ligue	حلف
possession	حوزة، حيازة
bien commun	خير مشترك
biens	خيرات/ ممتلكات
réfutation	دحض
polpulace	دهماء
cercle vicieux	دور
etat	دولة
démocratie	ديمقراطيّة
religion civile	دين مدني

chef	رئيس
lien naturel	رابطة طبيعيّة
pasteur	راع
opinion	رأيّ (ج. آراء)
opinion publique	رأي عامّ
sujet, sujets	رعية/ رعايا
bien-être	رفاهية عيش/ طيب عيش
censure	رقابة
éphores	رقباء أعلون
censeur	رقيب
esprit social	روح اجتماعية
temporel	زمني/ دنيوي
ressort	زُنْبُرُكٌ، نابض
négatif	سالب
paix	سلام
pouvoir	سلطان
pouvoir souverain	سلطان سيادي
autorité souveraine	سلطة سيادية
titre juridique	سند قانونيّ
souveraineté	سيادة
souveraineté (acte de)	سيادي (فعل/ إجراء/ عمل)
maître	سيّد
domination	سيطرة
personne	شخص
personne morale	شخص معنويّ
propre	شخصي/ مخصوص
condition	شرط
culte	شعائر دينية
peuple	شعب
dissension	شقاق

sénateur	شيخ مجلس (سيناتور)
sénateurs	شيوخ المجلس (سيناتورات)
souverain	صاحب سيادة (الكل المعنوي، الشعب)
asservi (être)	صنيعة (أن تكون)
voix publique	صوت عموميّ
nécessité	ضرورة/ اضطرار
tyran	طاغية
états du pays	طبقات عامة
nature	طبيعة
nature (état de)	طبيعة (حالة الـ)
tyrannie	طغيان
général	عام
souverain (personne)	عاهل (شخص)
absurde, vain	عبث/ بلا جدوى/ سُدى
esclave	عبد
esclavage	عبودية
justice	عدالة/ عدل
société partielle	عصبيّة
membre	عضو (ج. أعضاء)
contrat d'association	عقد اجتماع
contrat social	عَقد اجتماعي
dogme	عقيدة (ج. عقائد)
cause	علّة، سبب
acte de souveraineté	عمل سيادي/ فعل سيادي/ إجراء سيادي
public (le)	عموم (الـ)
public	عمومي
providence	عناية ربانية
complexe	عويص
substance	عيش
réel	عيني

étranger	غريب (ج. غرباء)
conquête	غزْو
inaliénable	غير قابل للتنازل
excédant	فائض
actif	فاعل
dégénérer	فسد
acte de souveraineté	فعل سيادي
acte de souveraineté	فعل سيادي/ إجراء سيادي/ عمل سيادي
acte	فعل/ إجراء
entendement	فهم
anarchie	فوضى
physique (adj.)	فيزيقي (جسماني)
indivisible	قابل للتجزئة (غير)
sociabilité	قابلية اجتماع
juge	قاض
base	قاعدة
maximes	قاعدة عملية
règle	قاعدة/ نظام/ ميزان
loi	قانون
droit des gens	قانون دولي
loi de nature	قانون طبيعة
droit public	قانون عام
puissance	قدرة/ قوة
acte de souveraineté	قرار سياديّ
acte de magistrature	قرار ولاية
sort	قرعة
sanction	قصاص
intelligence	قوة عاقلية
borne	قيد
impie	كافر

tout	كل (الـ)
universel	كلي، كوني
perfection	كمال
vicaire	كاهن
intolérance	لا تسامح
absurde	لا معقول
théologique	لاهوتي/ ثيولوجي
organe	لسان حال
dépositaire	مؤتمَن
officier	مأمور
premier occupant	متحوز أوّل
décemvirs	مجالس القناصل العشرة
société particulière	مجتمع جزئي
société civile	مجتمع مدني
gérontes	مجلس أوائل
comice par curie	مجلس شعب عشائري
comices par tribus	مجلس شعب قبائلي
comices par centuries	مجلس شعب
sénat	مجلس شيوخ [سيناتوس]
centurie	مجلس مئويّ/ مئوية
risques	مخاطر
mixte (gouvernement, forme)	مختلطة (حكومة)
intervalle	مُدة
civil (état)	مدنية (حالة)
cité, polis	مدينة
cérémonie	مراسم
cérémonial	مراسمي
mérites	مزايا
avantage	مزية
égalité	مساواة

despote	مستبدّ
délibération	مشاورة
législateur	مشرّع
projet	مشروع
légtime	مشروع
légitimité	مشروعيّة
hasard	مصادفة
raison d'Etat	مصلحة الدولة العليا
intérêt privé	مصلحة خاصة
traité	معاهدة
traité social	معاهدة اجتماعيّة
négociations	مفاوضات
sacré	مقدس
roi	مَلِك
terrioire public	مِلْك عمومي
empire humain	مَلَكوت بشري
royal	مَلكيّ
propriété	مِلْكيّة
monarchie	ملوكيّة
analogie	مماثلة
biens	ممتلكات/ خيرات
représentant (le)	مُمَثِّل (الـ)
représenté (le)	مُمَثَّل عنه (الـ)
tribuns	مَنابِرة (ج. منبريّ)
tribun	منبريّ (م. منابرة)
utilité	منفعة
utilité publique	منفعة عمومية
passif	منفعل
modèle	منوال
citoyen	مواطن

positif	موجب
don	موهبة
pacte	ميثاق
pacte fondamental	ميثاق أساسي
penchant	ميل
effet	نتيجة/ أثر
impulsion physique	نزوة فيزيقية (جسمانية)
rapport	نسبة/ علاقة/ تناسب (رياضيات)
système social	نسق اجتماعيّ
ordre social	نظام اجتماعي
félicité	نُعْمى
félicité publique	نُعمى عمومية
eclairé	نيّر
don	هبة، عطيّة
barbare	همجي (من البرابرة)
corps	هيئة
tribunat	هيئة المَنابِرة
devoir	واجب
supérieur commun	وازع
fait	واقعة
païen	وثني
paganisme	وثنية
être	وجود
positif	وضعي/ موجب
patrie	وطن
magistrature	ولاية حُكْم
fantaisie	وهم

ثبت المصطلحات

فرنسي - عربي

absurde	لا معقول
absurde, vain	عبث/ بلا جدوى، سُدى
acte	إجراء/ فعل
acte	فعل/ إجراء
acte de magistrature	قرار ولاية
acte de souveraineté	فعل سيادي
acte de souveraineté	قرار سياديّ
acte de souveraineté	إجراء سيادي/ فعل سيادي/ عمل سيادي
acte de souveraineté	عمل سيادي، فعل سيادي، إجراء سيادي
acte de souveraineté	فعل سيادي، إجراء سيادي، عمل سيادي
acte positif	إجراء وضعي
actif	فاعل
administration	إدارة، شكل حكم
agrégation	تكتّل
aliénation	تنازل
analogie	مماثلة
anarchie	فوضى
anciens	أقدمون

appétit	اشتهاء
arbitraire	تحكّميّ/ تحكمية
aristocratie	أرستقراطيّة
assemblée	جمعية/ جلسة
asservi (être)	صنيعة (أن تكون)
association	اجتماع
autorité souveraine	سلطة سيادية
avantage	مزية
barbare	همجي (من البرابرة)
base	قاعدة
bien commun	خير مشترك
bien-être	رفاهية عيش/ طيب عيش
biens	خيرات/ ممتلكات
biens	ممتلكات/ خيرات
bon sens	حس سليم
borne	قيد
cause	علّة/ سبب
censeur	رقيب
censure	رقابة
centurie	مجلس مئويّ/ مئوية
cercle vicieux	دور
cérémonial	مراسمي
cérémonie	مراسم
chef	رئيس
choix	اختيار
cité, polis	مدينة
citoyen	مواطن
civil (état)	مدنية (حالة)
collectif	جماعي
combinaison	تؤليفَة

comice par curie	مجلس شعب عشائري
comices par centuries	مجلس شعب مائويّ
comices par tribus	مجلس شعب قبائلي
communauté	جماعة
complexe	عويص
condition	شرط
conquête	غزْو
conservation	بقاء، حفظ بقاء
contrat social	عَقد اجتماعي
convention	اتفاقية
conventions	اتفاقيات
corps	جسم
corps	هيئة
corps politique, social	جسم سياسيّ/ اجتماعي
crédules	أهل تصديق عاجل
crise	أزمة
culte	شعائر دينية
décemvirs	مجالس القناصل العشرة
dégénérer	فسد
délibération	مشاورة
démocratie	ديمقراطيّة
dépendance	تبعيّة
dépositaire	مؤتمَن
despote	مستبدّ
despotisme	استبداد
devoir	واجب
dieux	آلهة
dissension	شقاق
divinité	ألوهة
dogme	عقيدة (ج. عقائد)

domination	سيطرة
don	موهبة
don	هبة/ عطيّة
droit	حقّ
droit de faire grâce	حقّ عفو
droit de guerre	حق حرب
droit des gens	قانون دولي
droit du plus fort	حقّ الأقوى
droit du souverain	حقّ سيادي
droit public	قانون عام
éclairé	نيّر
effet	أثر/ نتيجة
effet	نتيجة/ أثر
égalité	مساواة
élection	انتخاب
empereur	إمبراطور
empereurs	أباطرة
empire humain	مَلَكوت بشري
engagement	التزام
entendement	فهم
éphores	رقباء أعلون
esclavage	عبودية
esclave	عبد
esprit social	روح اجتماعية
état	دولة
état	حالة
état civil	حالة مدنية
état de guerre	حالة حرب
état de nature	حالة الطبيعة
états du pays	طبقات عامة

étranger	غريب (ج. غرباء)
être	وجود
excédant	فائض
fait	واقعة
fantaisie	وهم
félicité	نُعْمى
félicité publique	نُعْمى عمومية
formes prescrites	أشكال مرعيّة
fortune	بخت/ ثروة
général	عام
genre humain	جنس البشريّ
gérontes	مجلس أوائل
gouvernement	حكومةٌ
gouvernement domestique	حكومة منزلية
gouvernement royal	حكومة مَلكيّة
guerre (droit de)	حرب (حق، قانون)
guerre (état de)	حرب (حالة)
guerre civile	حروب أهليّة
gueux	حرافيش
harmonie	تناغم
hasard	مصادفة
homme civil	إنسان مدنيّ
homme royal	إنسان ملكيّ
impie	كافر
impulsion physique	نزوة فيزيقية (جسمانية)
inaliénable	غير قابل للتنازل
indépendance	استقلال
indivisible	قابل للتجزئة (غير)
inégalité	تفاوت
inégalité d'institution	تفاوتُ مستقِرّ بالاصطناع

inégalité naturelle	تفاوت طبيعيّ
injustice	جور
institution	تأسيس/ مؤسسة
intelligence	قوة عاقلية
intérêt privé	مصلحة خاصة
intervalle	مُدة
intolérance	لا تسامح
juge	حَكَم
juge	قاض
justice	عدالة، عدل
législateur	مشرّع
législation	تشريع
légitimité	مشروعيّة
légtime	مشروع
liberté	حرية
lien naturel	رابطة طبيعيّة
ligue	حلف
loi	قانون
loi de nature	قانون طبيعة
luxe	ترف
magistrat	حاكم
magistrature	ولاية حُكْم
maître	سيّد
maximes	قاعدة عملية
membre	عضو/ ج. أعضاء
mérites	مزايا
mixte (gouvernement, forme)	مختلطة (حكومة)
modèle	منوال
monarchie	ملوكيّة
moralité	أخلاقيّات

multitude	حشد
nation	أمّة
nature	طبيعة
nature (état de)	طبيعة (حالة الـ)
nécessité	ضرورة/ اضطرار
négatif	سالب
négociations	مفاوضات
ochlocratie	أوخْلوقْراطيّة/ غوغائية
officier	مأمور
oligarchie	أوليغارشيّة
opinion	رأي (ج. آراء)
opinion publique	رأيُ عامّ
ordre social	نظام اجتماعي
organe	لسان حال
pacte	ميثاق
pacte fondamental	ميثاق أساسي
paganisme	وثنية
païen	وثني
paix	سلام
particulier	جزئي/ خصوصي/ شخصي
passif	منفعل
passions	أهواء
pasteur	راع
patricies	أشراف
patrie	وطن
penchant	ميل
perfection	كمال
personne	شخص
personne morale	شخص معنويّ
peuple	شعب

physique (adj.)	فيزيقي (جسماني)
plébiscite du peuple	استفتاء شعبي
Pluralité (voix)	أكثرية (أصوات)
politie	تدبير مدني
populace	دهماء
positif	موجب
positif	وضعي/ موجب
possession	حوزة، حيازة
pouvoir	سلطان
pouvoir souverain	سلطان سيادي
premier occupant	متحوز أوّل
vicaire	كاهن
prince	أمير
progrès	تقدم/ تنامٍ
projet	مشروع
propre	شخصي/ مخصوص
propriété	مِلْكيّة
providence	عنايةٌ ربانية
prudence	احتراس
public	عمومي
public (le)	عموم (الـ)
puissance	قدرة/ قوة
raison d'Etat	مصلحة الدولة العليا
raisonnment	استدلال (بالعقل/ عقلي/ بالتفكير/ فكري)
rapport	نسبة/ علاقة/ تناسب (رياضيات)
réel	عيني
réfutation	دحض
règle	قاعدة/ نظام/ ميزان
religion civile	دين مدني
représenrtant (le)	مُمَثِّل (الـ)

représenté (le)	مُمَثَّل عنه (الـ)
république	جمهوريّة
ressort	زُنْبُرُك/ نابض
révolution	انقلاب/ ثورة
risques	مخاطر
roi	مَلِك
royal	مَلكيّ
sacré	مقدس
sanction	قصاص
sénat	مجلس شيوخ [سيناتوس]
sénateur	شيخ مجلس (سيناتور)
sénateurs	شيوخ المجلس (سيناتورات)
servitude	استعباد
sociabilité	قابلية اجتماع
société civile	مجتمع مدنّي
société particulière	مجتمع جزئي
société partielle	عصبيّة
sort	قرعة
souverain	صاحب سيادة (الكل المعنوي/ الشعب)
souverain (personne)	عاهل (شخص)
souveraineté	سيادة
souveraineté (acte de)	سيادي (فعل/ إجراء/ عمل)
sublime	جليل
substance	عيش
suffrage	اقتراع
sujet, sujets	رعية/ رعايا
supérieur commun	وازع
superstitieux	أهل خرافات
système social	نسق اجتماعيّ
temporel	زمني/ دنيوي

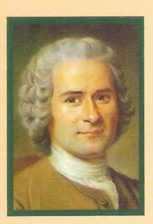
terrioire public	مِلْك عمومي
territoire	إقليم
théocratie, théocratique	حكم ثيوقراطي (لاهوتي)
théologique	لاهوتي/ ثيولوجي
titre juridique	سند قانونيّ
tolérance	تسامحُ
tous	جميع (الـ)
tout	كل (الـ)
traité	معاهدة
traité social	معاهدة اجتماعيّة
tribun	منبريّ (م. منابرة)
tribunat	هيئة المَنابِرة
tribuns	مَنابِرة (ج. منبريّ)
tyran	طاغية
tyrannie	طغيان
unanimité	إجماع
union sociale	اتّحاد اجتماعيّ
universel	كلي/ كوني
usurpation	اغتصاب/ استبداد بشيء
utilité	منفعة
utilité publique	منفعة عمومية
véritable	حقّانيّ
ville	حاضرة
voix publique	صوت عموميّ
volonté de tous	إرادة جميع
volonté générale	ارادة عامّة
volonté particulière	إرادة جزئية، إرادة شخصية

الفهرس



في العقد الاجتماعي

أو مبادئ القانون السياسي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

ما هي المبادئ التي بمقتضاها تكون الحكومة شرعيةً؟ هذا هو السؤال الرئيس في **العقد الاجتماعي**. وإذْ كان مكيافيلي قد أضعف السلطان الأميري بأن ذلّل **علم السياسة**، فإن روسو ركزه في **دائرة التشريع**. ولم يكتف روسو بالقول، إن الشعب هو **مصدر** السيادة وإنما قال بأن الشعب هو **السيّد عينُه، بل هو صاحب السيادة** الأوحد. ولا ريب في أن **العقد الاجتماعي** أحدث تغييراً عميقاً على المنظورات التي كان يُنظَر منها إلى السيادة، والقانون، والعدل، والدولة، والمواطن، والدستور. بل وتغيرت دلالة كلمة **«شعب»** في دائرة السياسة كما في دائرة الوجدان؛ حتى لقيلَ عن روسو إنه واضع **فلسفة الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان**. ولقد جمع من المفارقات ما لم يجمعه غيره فكان "مخترع" الحداثة، وناقدها الجذري، وفيلسوف **أزمتها** في الآن معاً. هذا ما جعل أجيال القراء، على امتداد قرنين ونصف القرن، لا ينفكون يرجعون إلى ما يُنعت بـ **الكتاب العمدة** في السياسة الذي لم يفقد، إلى اليوم، عنفوانه، بل لم يزده دهاء التاريخ إلا راهنية على الرغم من التحديات التي تواجهها النظريات التعاقدية.

- **جان جاك روسو (1712 - 1778)**: من أعظم كتّاب اللغة الفرنسيّة ومن أعلام الفلسفة السياسية الحقوقية، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث، التي أدت إلى قيام الثورة الفرنسية. من مؤلفاته: **خطاب في أصل التفاوت وفي أُسسه بين البشر** (1755) صادر عن المنظمة العربية للترجمة (2009)، **الاعترافات** (1782).

- **د. عبد العزيز لبيب**: أستاذ الفلسفة ورئيس وحدة البحث التنوير والحداثة، بجامعة تونس المنار. له أعمال في روسو وفلسفة التنوير وتاريخ الفكر المقارن.



المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 16 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-2133-1
9 789953 021331